MASTER
NEGATIVE
NO. 92-80563-2

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

BROCHARD, VICTOR CHARLES LOUIS

TITLE:

ETUDES DE PHILOSOPHIE ...

PLACE:

PARIS

DATE:

1912

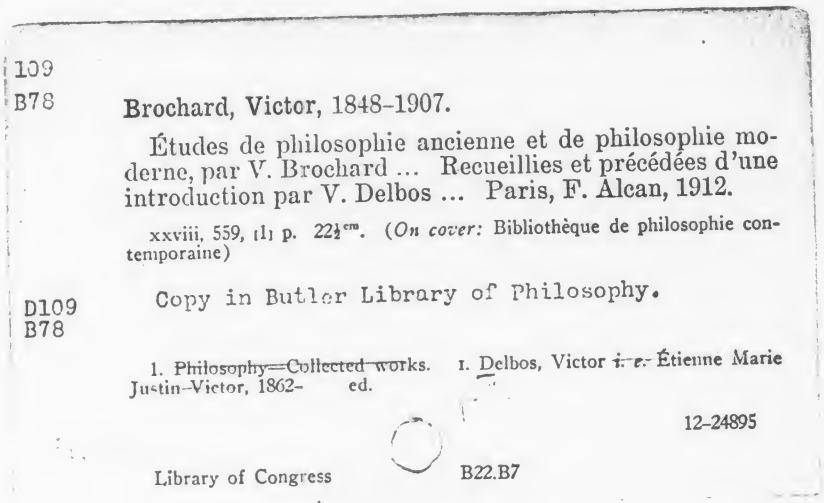
Master Negative #

92-80563-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record



109
B78

Brochard, Victor, 1848-1907.

Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne, par V. Brochard ... Recueillies et précédées d'une introduction par V. Delbos ... Paris, F. Alcan, 1912.

xxviii, 559, (1) p. 22½cm. (*On cover:* Bibliothèque de philosophie contemporaine)

D109
B78

Copy in Butler Library of Philosophy.

1. ~~Philosophy—Collected works.~~ I. Delbos, Victor ~~i. e.~~ Étienne Marie Justin-Victor, 1862- ed.

12-24895

Library of Congress B22.B7

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5/11/92 INITIALS F.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

BIBLIOGRAPHIC IRREGULARITIES

MAIN ENTRY: Brochard, Victor
Etudes de philosophie...

Bibliographic Irregularities in the Original Document
List volumes and pages affected; include name of institution if filming borrowed text.

_____**Page(s) missing/not available:** p. 78 - 79 missing 51 - 94, #(420-21)

_____**Volumes(s) missing/not available:**_____

_____**Illegible and/or damaged page(s):**_____

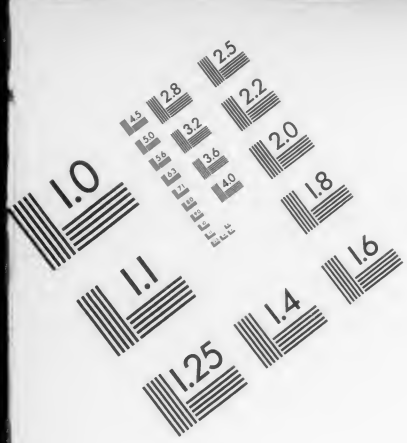
_____**Page(s) or volumes(s) misnumbered:**_____

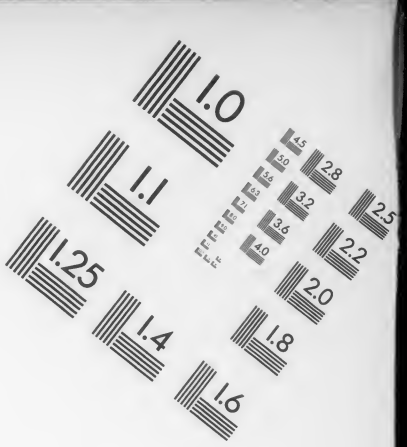
_____**Bound out of sequence:**_____ UTBG

_____**Page(s) or illustration(s) filmed from copy borrowed from:** Brigham Young Univ.
_____

_____**Other:**_____

FILMED IN WHOLE
OR PART FROM A
COPY BORROWED
FROM BRIGHAM
YOUNG
UNVERSITY



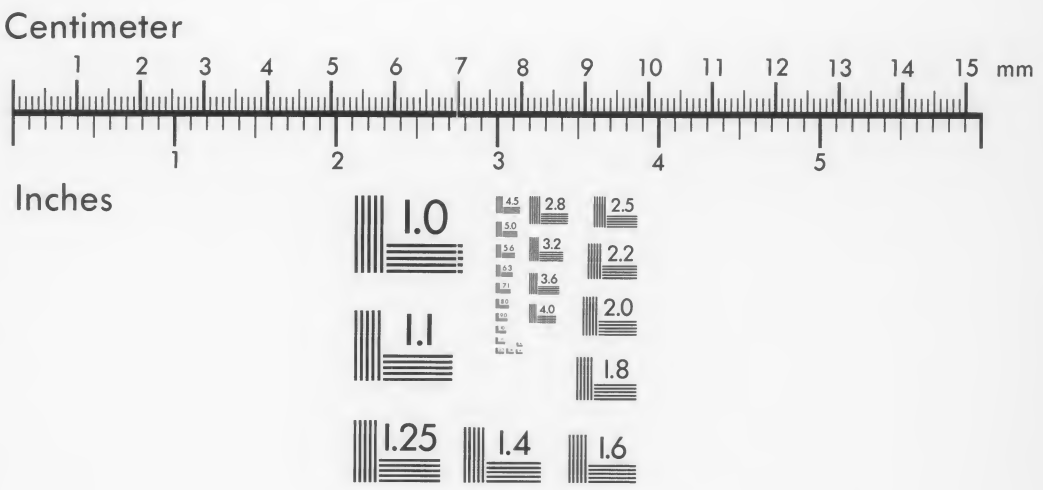


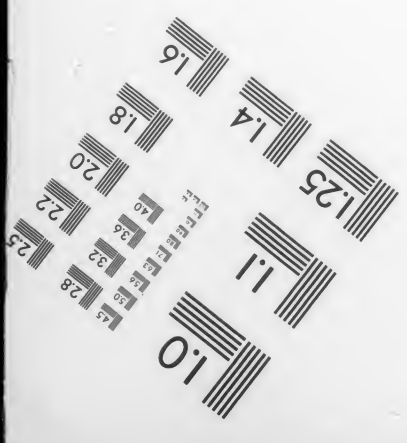
AIIM

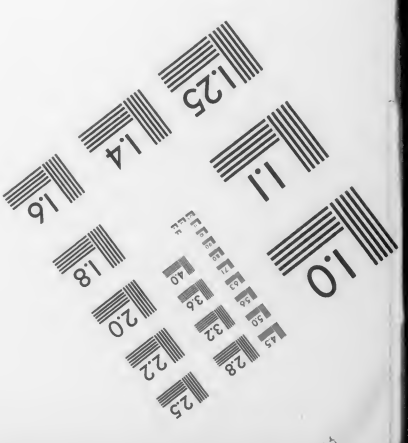
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

ÉTUDES
DE
PHILOSOPHIE ANCIENNE
ET DE
PHILOSOPHIE MODERNE

PAR

V. BROCHARD
de l'Institut,
Professeur à la Sorbonne.

RECUEILLIES ET PRÉCÉDÉES D'UNE INTRODUCTION

PAR V. DELBOS
de l'Institut.
Professeur à la Sorbonne.

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
MAISONS FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

12988
10

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE ANCIENNE

ET DE PHILOSOPHIE MODERNE

A LA MÊME LIBRAIRIE

AUTRES OUVRAGES DE V. BROCHARD

De l'Erreur, 2e édition ; 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. . . . . 5 fr.

Les Sceptiques grecs. 1 vol. in-8. . . . . (*Épuisé*).

DESCARTES. — **Les Principes de la Philosophie**, livre I, avec notes. 1 vol. in-12 . . . . . (*Épuisé*).

— **Discours sur la Méthode**, avec notes, introduction et commentaires. 11e édition, 1 vol. in-12. . . . . 1 fr. 25

OUVRAGE DE M. DELBOS

La Philosophie pratique de Kant; 1 fort volume in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* (Ouvrage couronné par l'Académie française). . . . . 12 fr. 50

872-10. — Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD. — 12-11.

ÉTUDES
DE
PHILOSOPHIE ANCIENNE
ET DE
PHILOSOPHIE MODERNE

PAR

V. BROCHARD
de l'Institut,
Professeur à la Sorbonne.

RECUEILLIES ET PRÉCÉDÉES D'UNE INTRODUCTION

PAR V. DELBOS
de l'Institut,
Professeur à la Sorbonne.

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
MAISONS FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1912

Tous droits de traduction et de reproduction réservés.

M. Brochard avait eu l'intention de grouper en un livre ses articles épars dans divers recueils périodiques et d'en montrer ainsi la suite et le lien; il n'a pu hélas! accomplir lui-même ce dessein. Je me suis vue investie de ce soin, étant dépositaire de sa pensée et de ses intentions et gardienne des manuscrits qu'il a bien voulu me confier.

J'ai donc pris l'initiative de cette publication qui doit répondre à son vœu maintes fois exprimé, et j'en ai confié l'exécution à M. Victor Delbos, me souvenant de l'amitié et de l'estime toutes particulières que M. Brochard lui témoignait, et sachant que nul n'était plus digne de remplir cette tâche ainsi que M. Brochard lui-même eût souhaité qu'elle le fût.

Puisse ce livre rappeler à ceux qui l'ont connu l'héroïsme d'une volonté toujours maîtresse d'elle-même et sauvegarde d'une pensée merveilleusement active au sein des plus cruels tourments.

VALENTINE EUGÈNE-LAMBERT.

INTRODUCTION

Dans les dernières années de sa vie, alors que le mal atroce qui avait paralysé ses membres et éteint ses yeux entravait, sans parvenir à l'arrêter ni surtout à la dégrader, sa puissance de travail et de production intellectuelle, Victor Brochard avait maintes fois songé à réunir en un volume les articles assez nombreux qu'il avait en divers temps donnés à différentes revues. Cette intention qu'il n'a pu mener à bonne fin, l'amitié et la confiance qu'il avait bien voulu me témoigner me valent l'honneur d'être appelé à la remplir. A coup sûr l'ouvrage que j'ai la mission de présenter au public n'est pas tout à fait tel qu'il eût été si son auteur avait pu s'en faire l'éditeur : Brochard aurait pu avoir la tentation, comme il en avait le droit, de composer autrement son recueil; il aurait pu, poussé par le mouvement de sa pensée toujours active, docile aux scrupules de sa conscience d'écrivain, soumettre ces articles, dont quelques-uns étaient déjà anciens, à une revision sévère et à des remaniements plus ou moins considérables. Mais j'ai au moins la certitude que, même privées du précieux avantage de ce choix et de cette revision, les études qui ont été ici fidèlement assemblées et reproduites perpétueront heureusement le souvenir et l'action des si remar-

quables qualités d'esprit qui le distinguèrent comme philosophe et comme historien de la philosophie [1].

Quelles furent ces qualités et ce qu'elles ont produit, il est temps de le rappeler avec quelques détails. Au lendemain de la mort de Brochard (25 novembre 1907), on a dit, avec les principaux événements de sa vie, ce qu'il avait su rester sous le coup des plus cruelles souffrances et l'incomparable exemple qu'il avait donné, dans l'épreuve, de vaillance sans apprêt, de dignité simple et haute; on a loué l'admirable professeur qu'il avait été successivement dans les lycées, à l'École normale et à la Sorbonne; on ne pouvait alors que marquer à grands traits les caractères et la valeur de son œuvre intellectuelle, que signaler brièvement l'influence

1. Voici, avec l'indication des études réunies ici, les titres des recueils où elles ont d'abord paru, ainsi que la date de leur publication : Les arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement, *Compte rendu de l'Académie des sciences morales*, 1888, nouvelle série, 29, p. 555-568. — Les prétendus sophismes de Zénon d'Élée, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1893, p. 209-215. — Protagoras et Démocrite, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, II, 1889, p. 368-378. — L'œuvre de Socrate, *L'Année philosophique*, 12e année (1901), 1902, p. 1-11. — Les mythes dans la philosophie de Platon, *L'Année philosophique*, 11e année (1900), 1901, p. 1-13. — Sur le *Banquet* de Platon, *L'Année philosophique*, 17e année (1906), 1907, p. 1-32. — Le devenir dans la philosophie de Platon, *Bibliothèque du Congrès international de philosophie de 1900*, IV, p. 103-127. — La théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste, *L'Année philosophique*, 18e année (1907), 1908, p. 1-35. — Les Lois de Platon et la théorie des Idées, *L'Année philosophique*, 13e année (1902), 1903, p. 1-17. — La morale de Platon, *L'Année philosophique*, 16e année (1905), 1906, p. 1-47. — La logique des Stoïciens (première étude), *Archiv für Geschichte der Philosophie*, V, 1892, p. 449-468. — La logique des Stoïciens (deuxième étude), *inédite*. — La théorie du plaisir d'après Épicure, *Journal des savants*, 1904, p. 156-170, 205-212, 284-290. — La Morale d'Épicure, *L'Année philosophique*, 14e année (1903), 1904, p. 1-12. — La philosophie de Bacon, *Revue philosophique*, 1891, t. I, p. 368-381. — Descartes stoïcien, *Revue philosophique*, 1880, t. I, p. 548-552. — Le *Traité des passions* de Descartes et l'*Ethique* de Spinoza, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1896, p. 512-516. — Le Dieu de Spinoza, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1908, p. 129-163. — L'éternité des âmes dans la Philosophie de Spinoza, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1901, p. 688-699. — La logique de Stuart Mill, *Revue philosophique*, 1880, t. I, p. 257-269. — De la loi de similarité dans les associations d'idées, *Revue philosophique*, 1880, t. I, p. 257-269. — De la croyance, *Revue philosophique*, 1884, t. II, p. 1-23. — La morale ancienne et la morale moderne, *Revue philosophique*, 1901, t. I, p. 1-12. — La morale éclectique, *Revue philosophique*, 1902, t. I, p. 113-141.

qu'elle avait exercée [1]. Elle est telle cependant que le temps qui s'écoule ne saurait en diminuer la signification essentielle ni le prix.

A l'École normale, Brochard avait eu pour maître M. J. Lachelier. Nul doute que, comme ses camarades, il n'ait éprouvé les bienfaits d'un enseignement qui rajeunissait la philosophie française par la plus pénétrante et la plus originale intelligence de la grande tradition philosophique. Au sortir de l'École, comme plusieurs de ses camarades, suivant une direction expliquée par M. L. Dauriac [2], il adhéra à la doctrine de Ch. Renouvier [3]. Mais dans cette adhésion il ne fut point disciple passif ni, même dans les débuts, entièrement docile. Il prit du néo-criticisme français ce qui convenait à ses préoccupations et à son tour d'esprit, ce qui permettait de donner leur essor à ses tendances propres; il négligea le reste. La vivante souplesse de son intelligence ne s'accommodait pas sans doute entièrement de ce qui, dans la philosophie de Renouvier, affectait des formes d'une rigidité quasi-scolastique. On ne voit point par exemple qu'il soit entré de plain-pied dans la doctrine des catégories, et peut-être estimait-il que cette façon d'établir en les fixant des règles, au fond subalternes, de l'intelligence était en désaccord avec la théorie qui conférait au libre arbitre un rôle dans la certitude. C'était cette dernière théorie qu'avant tout il faisait sienne; il la développa et la défendit dans sa thèse de *l'Erreur*, première manifestation importante de son activité et de ses préférences philosophiques.

Renouvier, dans ses *Essais de Critique générale*, s'était appliqué à montrer que la certitude n'est pas et ne peut pas

1. *Discours* de MM. A. Croiset, Luchaire et Bayet, *Revue internationale de l'enseignement*, 1907, t. II, p. 546-552. — V. Delbos, *Victor Brochard*, *Revue universitaire*, 1907, t. II, p. 411-413. — L. Dauriac, *Annuaire de l'association des élèves de l'École normale*, 1908, p. 49-58.

2. *Croyance et réalité*, *Introduction*.

3. F. Pillon, *Une conférence sur le progrès*, *Critique philosophique*, 6e année, 1877, t. I, p. 173-174.

être un état déterminé en nous par la présence et l'action d'une vérité impersonnelle, qu'elle est un acte auquel concourent, outre des données intellectuelles, la passion et la volonté, qu'elle est en somme une espèce de croyance; il avait énergiquement combattu le dogmatisme métaphysique qui tient la connaissance vraie pour une fidèle représentation de réalités existant en soi, et tâché de faire prévaloir à sa façon le principe, que tout objet de connaissance est relatif à la conscience. De cette doctrine Brochard fournissait brillamment la contre-épreuve en expliquant pourquoi la chimérique définition de la vérité, imposée par le dogmatisme, a pour conséquence l'impossibilité de rendre compte de l'erreur. L'erreur est plus qu'une simple négation ou privation; elle contient des éléments positifs qui seuls peuvent faire qu'elle prenne, au moins un moment et pour nous, l'apparence de la vérité; elle suppose des états de conscience et des combinaisons mentales qui sont des données et des actions réelles. La distinction de la vérité et de l'erreur ne saurait être ramenée à la distinction de l'entendement et des facultés sensibles; car l'entendement entre autant dans la composition de l'erreur qu'il est incapable de constituer par lui seul des connaissances vraies; comme il a besoin de l'expérience pour s'orienter vers le réel, il requiert le sentiment et le libre arbitre pour convertir ses idées en croyances. Retrouver dans l'erreur les mêmes facultés qui servent à l'affirmation de la vérité, ce n'est pas au reste supprimer la différence qu'il y a incontestablement entre la vérité et l'erreur; c'est simplement la ramener aux proportions de notre esprit. Car il reste que les croyances vraies se distinguent des autres en ce qu'elles sont plus complètement motivées et soumises à un contrôle plus rigoureux; seulement l'objectivité relative des méthodes de vérification ne saurait plus être assimilée, comme le veut le dogmatisme, à l'objectivité absolue d'une chose qui s'impose par son évidence et qui est censée faire l'esprit certain sans qu'il soit pour rien dans sa certitude. Au surplus, si l'erreur

est possible, s'il y a en nous une dualité de l'idée et de la volonté, c'est que, d'une manière générale, les êtres ne sont pas des essences qui se développent logiquement, mais des activités qui par leur initiative se confèrent leurs façons d'être. Les lois de la nature n'impliquent pas une nécessité radicale; il y a bien d'autres possibles que ceux que l'expérience nous montre réalisés; on comprend donc que notre esprit puisse concevoir en dehors ou à côté de ce que la nature fournit. Dans la philosophie de la contingence, telle que l'avait présentée quelques années auparavant (1874) M. Émile Boutroux, Brochard voyait l'explication métaphysique de l'erreur.

Brochard indiquait nommément les doctrines qui avaient inspiré sa pensée. Mais ce qui ne pouvait échapper aux lecteurs du livre pas plus qu'aux juges de la thèse, c'était la façon très personnelle qu'il avait de se les approprier. Les marques de son talent propre étaient déjà là, en abondance. Et d'abord une prise de possession du sujet prompte et décidée; une rare habileté à dégager les données du problème et à y rattacher d'avance les solutions entre lesquelles le choix devait se faire; un art souverain de manier les idées, d'en préciser le sens et d'en développer les conséquences avec rectitude, sans les grossir jamais de virtualités indéterminées, sans leur attribuer d'autres significations que celles qu'elles étaient capables de faire ressortir clairement; une vigueur pressante de dialectique qui écartait les expédients de toute sorte et ne pouvait consentir à faire état que de raisons nettes et franches; une faculté d'analyse pychologique en rapport avec des goûts de moraliste, moins attachée à l'exploration de cas singuliers qu'au discernement des motifs généraux dont dépendent le jeu de la pensée et la direction de la volonté; enfin un style sobre et lucide, ici maîtrisé et resserré par l'écriture, mais auquel on sentait bien que devait correspondre, dans la liberté plus grande de l'exposition orale, une parole ample et brillante autant que fortement accentuée.

Une qualité, parmi tant d'autres, se révélait avec éclat dans cette thèse. Avant de développer et de défendre la théorie de l'erreur qu'il adoptait, Brochard exposait et discutait diverses théories, celle de Platon, celle de Descartes, celle de Spinoza. Cependant la restitution qu'il en opérait n'était nullement faussée ni par le parti qu'il allait prendre contre elles, ni par le parti qu'il comptait en tirer : elle était pleinement et rigoureusement impartiale; soutenue, avec cela, par l'intelligence la plus délicate des idées constitutives de ces théories et de leur enchaînement. En même temps, dans sa thèse latine *De assensione Stoici quid senserint*, il dégageait d'une critique très attentive des témoignages le sens de la théorie stoïcienne de la συγκατάθεσις, et il en établissait fermement les rapports avec les assertions du stoïcisme sur le critère de la vérité, les passions et la volonté. S'il signalait pour les Stoïciens, comme il l'avait fait pour Descartes, le désaccord qu'il croyait voir entre leur conception du libre assentiment et le caractère catégoriquement intellectualiste d'une partie de leur système, il se montrait assez dépris de sa propre logique pour ne pas l'imposer de force au contenu de la doctrine qu'il s'était chargé de reconstituer : ce qui était l'un des signes irrécusables de sa vocation d'historien de la philosophie.

Pendant un temps une sorte d'intimité a persisté entre ses études d'histoire de la philosophie et ses convictions criticistes. A l'exemple beaucoup plus d'ailleurs qu'à la façon de Renouvier, tempérant le rationalisme par des concessions aux titres les plus justes de la philosophie de l'expérience, il montrait dans la logique de Stuart Mill un très légitime souci de rapporter la pensée du réel, de démêler les antécédents psychologiques des propositions et des raisonnements, mais en même temps une radicale impuissance à expliquer la nature et à établir le fondement de la preuve[1]. Au même

1. *La Logique de Stuart Mill*, p. 384-445 de ce volume.

moment, il poussait plus loin la critique de l'empirisme anglais en soutenant avec vigueur que le même mot « association », également appliqué aux rapprochements par contiguïté et aux rapprochements par ressemblance, dissimule fâcheusement une dualité essentielle, que la perception d'une similitude, action très proche en effet des opérations supérieures de l'esprit, n'est pas une association, tandis que l'association par contiguïté, seul type de l'association enfermée dans les limites des expériences particulières, est beaucoup trop éloignée des opérations supérieures de l'esprit pour pouvoir en rendre compte[1]. Si porté que fût Brochard à ne point mettre la connaissance en dehors des faits, il était encore moins enclin à méconnaître la valeur propre de ces cadres et de ces formes qui, disait-il, donnent à la pensée l'ordre et la régularité; seulement il n'admettait point que les principes de l'entendement pussent servir de justification à des tentatives de métaphysique dogmatique, et il persistait à les regarder comme incapables de déterminer par eux seuls des certitudes positives sans l'intervention de la croyance volontaire[2]. Comment la raison ne se serait-elle pas rendue depuis longtemps à l'évidence, si l'évidence était irrésistible? Et d'où pourraient bien venir les contradictions des systèmes, comme aussi l'existence de l'espèce de philosophie qui se fait un jeu et une arme de ces contradictions, à savoir le scepticisme?

« L'Ecole pyrrhonnienne, avait dit Renouvier, est la preuve vivante du rôle de la volonté dans la certitude[3]. » L'étude des positions et l'analyse des arguments de l'école pyrrhonnienne avaient déjà de quoi attirer Brochard par la confirmation qu'elles pouvaient apporter à ses vues sur le caractère de l'assentiment; mais elles méritaient aussi d'être entreprises pour elles-mêmes, et elles ne manquèrent pas de susciter dans son entier l'historien de la philosophie qu'il n'avait été jusque

1. *De la Loi de similarité dans les associations d'idées*, p. 446-461.
2. *De la Croyance*, p. 462-488.
3. *Essais de Psychologie*, t. II, p, 200.

Une qualité, parmi tant d'autres, se révélait avec éclat dans cette thèse. Avant de développer et de défendre la théorie de l'erreur qu'il adoptait, Brochard exposait et discutait diverses théories, celle de Platon, celle de Descartes, celle de Spinoza. Cependant la restitution qu'il en opérait n'était nullement faussée ni par le parti qu'il allait prendre contre elles, ni par le parti qu'il comptait en tirer : elle était pleinement et rigoureusement impartiale; soutenue, avec cela, par l'intelligence la plus délicate des idées constitutives de ces théories et de leur enchaînement. En même temps, dans sa thèse latine *De assensione Stoici quid senserint*, il dégageait d'une critique très attentive des témoignages le sens de la théorie stoïcienne de la συγκατάθεσις, et il en établissait fermement les rapports avec les assertions du stoïcisme sur le critère de la vérité, les passions et la volonté. S'il signalait pour les Stoïciens, comme il l'avait fait pour Descartes, le désaccord qu'il croyait voir entre leur conception du libre assentiment et le caractère catégoriquement intellectualiste d'une partie de leur système, il se montrait assez dépris de sa propre logique pour ne pas l'imposer de force au contenu de la doctrine qu'il s'était chargé de reconstituer : ce qui était l'un des signes irrécusables de sa vocation d'historien de la philosophie.

Pendant un temps une sorte d'intimité a persisté entre ses études d'histoire de la philosophie et ses convictions criticistes. A l'exemple beaucoup plus d'ailleurs qu'à la façon de Renouvier, tempérant le rationalisme par des concessions aux titres les plus justes de la philosophie de l'expérience, il montrait dans la logique de Stuart Mill un très légitime souci de rapporter la pensée du réel, de démêler les antécédents psychologiques des propositions et des raisonnements, mais en même temps une radicale impuissance à expliquer la nature et à établir le fondement de la preuve[1]. Au même

1. *La Logique de Stuart Mill*, p. 384-445 de ce volume.

moment, il poussait plus loin la critique de l'empirisme anglais en soutenant avec vigueur que le même mot « association », également appliqué aux rapprochements par contiguïté et aux rapprochements par ressemblance, dissimule fâcheusement une dualité essentielle, que la perception d'une similitude, action très proche en effet des opérations supérieures de l'esprit, n'est pas une association, tandis que l'association par contiguïté, seul type de l'association enfermée dans les limites des expériences particulières, est beaucoup trop éloignée des opérations supérieures de l'esprit pour pouvoir en rendre compte[1]. Si porté que fût Brochard à ne point mettre la connaissance en dehors des faits, il était encore moins enclin à méconnaître la valeur propre de ces cadres et de ces formes qui, disait-il, donnent à la pensée l'ordre et la régularité; seulement il n'admettait point que les principes de l'entendement pussent servir de justification à des tentatives de métaphysique dogmatique, et il persistait à les regarder comme incapables de déterminer par eux seuls des certitudes positives sans l'intervention de la croyance volontaire[2]. Comment la raison ne se serait-elle pas rendue depuis longtemps à l'évidence, si l'évidence était irrésistible? Et d'où pourraient bien venir les contradictions des systèmes, comme aussi l'existence de l'espèce de philosophie qui se fait un jeu et une arme de ces contradictions, à savoir le scepticisme ?

« L'Ecole pyrrhonnienne, avait dit Renouvier, est la preuve vivante du rôle de la volonté dans la certitude[3]. » L'étude des positions et l'analyse des arguments de l'école pyrrhonnienne avaient déjà de quoi attirer Brochard par la confirmation qu'elles pouvaient apporter à ses vues sur le caractère de l'assentiment; mais elles méritaient aussi d'être entreprises pour elles-mêmes, et elles ne manquèrent pas de susciter dans son entier l'historien de la philosophie qu'il n'avait été jusque

1. *De la Loi de similarité dans les associations d'idées*, p. 446-461.
2. *De la Croyance*, p. 462-488.
3. *Essais de Psychologie*, t. II, p, 200.

là qu'accessoirement et par occasion, lorsque l'Académie des sciences morales et politiques eut mis au concours pour le prix Victor Cousin à décerner en 1884 le sujet suivant : le scepticisme dans l'antiquité grecque. Le mémoire par lequel Brochard répondit à l'appel de l'Académie obtint le prix après le plus élogieux rapport de Félix Ravaisson[1], et il devint le beau livre qui parut en 1887 sous le titre : *Les Sceptiques grecs*.

Je ne crois pas que l'on puisse exagérer la valeur de ce livre. Il représente, merveilleusement combinées, des qualités diverses et de tout premier ordre : qualités, ajouterais-je volontiers, qui, malgré tout ce qu'elles ont de personnel, gardent l'avantage de n'être pas absolument inimitables; si bien que l'ouvrage, au lieu d'enfermer en lui toute sa valeur, est encore le plus précieux instrument de travail et la plus efficace leçon pour quiconque cherche à apprendre comment se fait l'histoire de la philosophie. L'étude des textes était naturellement le principe des très difficiles restitutions de pensées qu'entreprenait Brochard; mais cette étude des textes, qui s'interdisait sévèrement d'en dépasser le sens, s'appliquait en revanche à en découvrir le sens tout entier; elle était conduite le plus habilement du monde, avec toutes les ressources que peuvent fournir la traduction précise des termes, les analogies et les raisonnements par lesquels se reserre l'élasticité des témoignages, la perception de l'enchaînement des concepts et de la filiation des théories. Bien des interprétations s'offraient, plus ou moins consacrées, pour caractériser le scepticisme et l'attitude de tel ou tel sceptique : Brochard n'ignorait aucune de celles qui méritaient d'être connues; mais il n'en acceptait aucune sans contrôle, il en rejetait plus d'une, et il savait proposer avec une fermeté extrême des interprétations nouvelles conçues avec une extrême prudence. Et par le plus juste effet de la force et de la sûreté de la

1. Reproduit à la suite de la 2e édition de *La Philosophie en France au XIXe siècle*, 1885, p. 285-323.

méthode, le style de l'ouvrage, qui est tout ordre et mouvement, a aussi la plénitude et le relief : souple par surcroît et délicatement nuancé quand il s'agit de recomposer, au lieu d'une théorie, une physionomie. Les beaux portraits, aux touches vives et aux teintes fines, que Brochard a tracés de Pyrrhon et de Carnéade!

Tout en se plaisant à indiquer les précurseurs lointains du scepticisme, Brochard savait se défendre d'en accroître confusément le nombre. Il distinguait catégoriquement du scepticisme les formules de doute qui chez un Empédocle, un Anaxagore, un Démocrite, ne visent que des modes particuliers de connaissance ou des prétentions à une science trop parfaite. Les sophistes certes préparent les sceptiques; mais à la négation de la possibilité de la science ils donnent volontiers un fondement dogmatique, et ils ont été plus ou moins conduits à requérir la réforme des institutions et des mœurs; ils ne sont ni en possession, ni à la recherche d'un instrument dialectique approprié à leurs thèses. Les sceptiques au contraire vont au doute par esprit de renoncement; ou encore ils abandonnent la pratique à l'empire de la nature, de la coutume et de la loi pour se retrancher dans des questions théoriques et se forger des moyens de défense et de discussion en accord avec leur attitude. Au reste, les sceptiques se classent selon divers types, et l'histoire de la sophistique peut se diviser en quatre parties : le scepticisme pratique, représenté par Pyrrhon et Timon, le probabilisme, représenté par la Nouvelle Académie, le scepticisme dialectique, représenté par Enésidémie et Agrippa, le septicisme empirique, représenté par Sextus Empiricus. Pour ce qui est de Pyrrhon, Brochard incline plutôt vers les renseignements de Cicéron et de la tradition académique que vers ceux de la tradition proprement sceptique; il montre fortement en lui non un disputeur qui s'arme contre la science, mais un sévère moraliste, las au contraire des vaines disputes, qui ne conclut au doute que pour s'être reposé dans le détachement et l'indifférence,

un « désabusé », un « ascète grec » : ici apparaît très manifestement l'influence, plus discutable ailleurs, de la sagesse orientale sur la pensée grecque. C'est des Académiciens que Brochard fait dater le scepticisme spéculatif, et il expose comment Arcésilas est venu au doute par une tout autre voie que Pyrrhon, en développant ce qu'avait de dubitatif et de négatif la philosophie socratique et platonicienne. Mais, dans l'école académique, il s'attache avec prédilection à Carnéade; il prend visiblement un très vif plaisir à le réhabiliter, à mettre en lumière la finesse de ses analyses psychologiques, la vigueur de ses discussions, la profondeur de ses vues; il requiert qu'on lui rende la place qui lui avait été assignée par les anciens parmi les grands philosophes. Dans l'histoire de l'école sceptique proprement dite, il analyse avec la plus minutieuse exactitude les arguments d'Énésidème; il étudie la question si délicate des rapports d'Énésidème avec l'héraclitéisme, et, après un examen critique des thèses en présence, il conclut à une évolution dans la pensée du grand sceptique. Enfin, dans l'alliance du pyrrhonisme avec la médecine empirique, telle qu'elle s'opère chez Ménodote et Sextus, il découvre avec l'ingéniosité la plus décisive les premières ébauches de la méthode expérimentale moderne. Ce ne sont là que les grandes lignes de son œuvre, telles qu'il les a lui-même fermement tracées. Elles relient un grand nombre d'études de détail, poussées avec une science et un soin extrêmes. L'ouvrage n'eut pas de peine à conquérir dans le monde des spécialistes, et bien au delà, tout le succès dont il était digne; il attestait que la France possédait un historien de la pensée antique qui pouvait à son grand honneur supporter dans cet ordre d'études la comparaison avec les savants étrangers.

Vers le même temps, Brochard, entré dans l'enseignement supérieur, inaugurait une longue série de leçons qui, à l'École normale et à la Sorbonne, devaient, sous une autre forme, renouveler victorieusement pour lui l'épreuve de son talent

et de sa science. Ses fonctions, confirmant ses titres, achevaient de le consacrer historien de la philosophie. L'occasion et ses goûts le portèrent plus d'une fois à faire de brillantes excursions hors de la philosophie ancienne. Il avait donné déjà à l'usage des classes deux éditions de Descartes, l'une contenant le *Discours de la Méthode* et la première *Méditation*, l'autre contenant le premier livre des *Principes de la Philosophie* : les deux éditions étaient accompagnées de notes abondantes et précises; la première enfermait en outre, sous le titre d'*éclaircissements*, de courtes études, interprétatives et critiques, sur les plus importantes théories du cartésianisme, la méthode, le doute, le *Cogito*, l'existence de Dieu, la véracité divine; dans sa façon d'apprécier et même de contredire Descartes on sent la profonde sympathie d'esprit qu'il garde, une fois qu'il a limité son dogmatisme, pour le philosophe des « idées claires et distinctes ». Il avait également signalé les emprunts que la philosophie cartésienne avait faits au Stoïcisme[1]; comme plus tard il signalera tout ce que l'*Éthique* de Spinoza doit au *Traité des Passions* de Descartes[2]. C'est, parmi les philosophes modernes, Spinoza qui, avec Descartes, l'a le plus occupé. A un fantôme de spinozisme, créé, semble-t-il, tout juste pour être exorcisé, il voulait substituer l'image exacte du spinozisme réel, qui, selon lui, ne méconnaît ni l'individualité des âmes, ni même en un sens la personnalité de Dieu. Au lieu de ramener l'inspiration du *Traité théologico-politique* aux démonstrations de l'*Éthique*, par surcroît très étroitement et inexactement comprises, il élargissait la signification de l'*Éthique* de façon à lui faire ratifier telles quelles les formules du *Théologico-politique*, à lui faire admettre l'existence du Dieu personnel, du Dieu même de la tradition juive. Et du même coup, il montrait comment le spinozisme recouvre d'une forme moderne une synthèse de conceptions juives et de conceptions grecques déjà con-

1. *Descartes stoïcien*, p. 320-326.
2. *Le Traité des Passions de Descartes et l'Éthique de Spinoza*, p. 327-331.

stituée par Philon et propagée par le courant néo-platonicien qui traverse tout le moyen âge [1].

Mais c'est dans la philosophie ancienne spécialement que le maintenaient son enseignement et son tour d'esprit; et c'est d'elle qu'il a surtout tiré, à partir des *Sceptiques grecs*, la matière de ses études historiques. Deux articles sur Zénon d'Élée expliquaient d'une façon neuve sur plusieurs points le sens des fameux arguments, et visaient en même temps à en justifier, contre la banale qualification de sophismes, le sens et la portée [2]: au reste, ce que, par delà les arguments éléatiques, Brochard tenait à défendre, c'étaient les droits de la dialectique; il aimait chez les Grecs ce goût du raisonnement porté même jusqu'au paradoxe, persuadé qu'il était qu'une démonstration subtile, quand elle est bien conduite, si elle ne découvre pas toujours une vérité, soulève toujours quelque problème. Dans une étude sur Protagoras et Démocrite, il soutenait que le relativisme de Protagoras, contrairement à une opinion assez répandue, est un relativisme réaliste, et qu'il faut attendre jusqu'à Démocrite pour la conception d'une relativité purement subjective des données sensibles [3]. Allant de même contre les expositions courantes qui représentent la logique stoïcienne comme une déformation et un affaiblissement de la logique aristotélicienne, il montrait que la théorie de la définition, celle du jugement, la préférence accordée aux syllogismes hypothétiques et disjonctifs, la théorie des signes indicatifs donnent à cette logique, avec le nominalisme qui en est le point de départ, un caractère original exprimé par la substitution de l'idée de loi à l'idée d'essence dans l'explication des choses. Avait-il raison d'aller jusqu'à rapprocher là-dessus la logique stoïcienne de la logique de Stuart-Mill, ou bien, comme le soutint plus tard

1. *Le Dieu de Spinoza*, p. 332-370. — *L'éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza*, p. 371-383.
2. P. 2-22.
3. P. 23-33.
4. P. 220-238.

Hamelin qui approuvait d'ailleurs ses prémisses, aurait-il dû plutôt la rapprocher de la doctrine spinoziste? Une étude inédite [1], que Brochard avait écrite peu avant sa mort et qui trouve place dans le présent recueil, permettra finalement de décider.

Dans l'ensemble des travaux que Brochard a consacrés à la philosophie ancienne, il convient, ce me semble, de mettre au premier plan ses diverses études sur Platon ainsi que ses articles sur la théorie du plaisir et la morale d'Épicure. Brochard s'est visiblement complu dans le platonisme, dont il a fait à diverses reprises l'objet de son enseignement [2]; et le platonisme a comme reconnu cette complaisance en lui fournissant d'éclatantes occasions de montrer à quel point il était également capable de garder l'esprit ouvert et de résister à l'entraînement des nouveautés. On sait que Ed. Zeller avait prétendu discerner dans le *Théétète* et dans les dialogues dit *dialectiques* des ouvrages qui, par la polémique et la critique, éprouvaient et vérifiaient la doctrine déjà sommairement exposée dans le *Phèdre* et destinée à être par la suite plus largement développée dans le *Banquet*, le *Phédon*, le *Philèbe* et la *République*. Zeller avait maintenu sa position avec autant d'opiniâtreté que de science contre les interprétations de textes et les hypothèses qui de divers côtés la menaçaient. Au début même de ses études sur le platonisme, Brochard, tout en reconnaissant la grande valeur de l'œuvre de Zeller, semble s'être, au moins discrètement, émancipé de son autorité, puisque dans ses leçons de la Sorbonne de 1893 [3], faisant ressortir l'évolution de la morale platonicienne, il avait indiqué que le *Théétète* et le *Sophiste* sont pour la

1. P. 239-251.
2. Voir la reproduction abrégée des leçons de Brochard sur Platon dans la *Revue des cours et conférences*, 1893 (t. II), 1896-1897, 1901-1902 (t. I). — La même *Revue* a reproduit des leçons de lui sur Socrate 1892-1893 (t. I), 1900-1901, sur la morale d'Aristote et celle d'Epicure, 1893-1894 (t. I), sur la morale des Epicuriens et des Stoïciens (1902-1903).
3. Voir Couturat, *Sur l'évolution historique du système de Platon, Bibliothèque du Congrès international de Philosophie de 1900*, T. IV, p. 147, note.

logique l'analogue de ce qu'est le *Philèbe* pour la morale et en marquent une phase assez tardive. C'était donc déjà donner au *Théétète* et aux dialogues *dialectiques* un tout autre sens que celui que leur attribuait l'exégèse consacrée de Zeller. Lorsqu'un peu plus tard la communication de M. Lutoslawski à l'Académie des sciences morales et politiques « sur une nouvelle méthode de déterminer la chronologie des dialogues de Platon » (1896), bientôt suivie de son ouvrage *The origin and growth of Plato's logic* (1897) vint mettre à l'ordre du jour avec quelque retentissement la question platonicienne, Brochard était mieux qualifié que personne pour distinguer dans l'interprétation nouvelle les résultats solides, les procédés de recherches souvent beaucoup plus précis en apparence que dans le fond, les hypothèses aventureuses. Il pouvait être assez disposé à accepter le déplacement chronologique du *Théétète* et des dialogues *dialectiques*, à voir même dans ces œuvres la preuve d'un approfondissement nouveau, par Platon, de sa propre pensée : mais quant à y reconnaître les indices d'un abandon de la doctrine des Idées transcendantes, c'était là une conjecture qui lui paraissait tenir plus de la fantaisie que la considération attentive des textes; et non seulement il signalait dans le *Parménide* une réfutation expresse de la thèse si arbitrairement prêtée à Platon selon laquelle les concepts, désormais destitués de leur réalité « séparée », auraient toute leur origine et tout leur fondement dans l'universalité des esprits; mais encore il découvrait dans les *Lois* mêmes des traces significatives de la doctrine censée disparue[1]. Si la Métaphysique des Idées, concluait-il, se laisse moins apercevoir dans les derniers dialogues de Platon, cela s'explique suffisamment sans que l'on soit forcé de la croire reniée par la marche normale du platonisme. Après avoir posé l'existence des Idées comme choses en soi, comme réalités séparées, Platon a été conduit

1. V. dans ce volume *Les « Lois » de Platon et la théorie des Idées*, p. 151-168.

à rechercher si et comment les Idées pouvaient entrer en rapport entre elles et avec les choses; et c'est de ce problème énoncé par le *Parménide* avec une extrême subtilité et sous ses aspects les plus divers que le *Sophiste* apporte la solution : cette correspondance des deux dialogues fut mise en lumière par Brochard, dans le dernier article qu'il ait écrit, avec une merveilleuse finesse d'argumentation et d'analyse[1]. Quoi qu'il en soit, le problème de la participation une fois résolu, Platon n'avait plus qu'à s'occuper des applications de sa doctrine et qu'à rendre compte du monde sensible; il n'avait pas à revenir sur les principes précédemment établis. Voilà pourquoi la doctrine des Idées, qu'il avait, non point rejetée, mais vigoureusement dégagée des interprétations éléatiques qui pouvaient la fausser, est moins visible, quoique toujours présente, dans le *Philèbe*, qui porte sur une question de psychologie morale, dans le *Timée*, qui est un traité de physique, dans les *Lois*, qui sont un traité de droit civil et criminel.

Telles étaient les conclusions auxquelles s'arrêtait Brochard dans son étude du platonisme. Elles répondaient au dessein qu'il avait toujours eu de montrer dans Platon la tendance à briser les cadres étroits de l'Éléatisme, à déterminer, par-dessous l'idéal de la certitude scientifique, inspiré du plus pur esprit rationaliste, des modes de connaissance appropriés au devenir des choses aussi bien qu'à l'imperfection des facultés humaines : de là l'importance attribuée à l'opinion vraie; de là le rôle des mythes, qui, loin d'être des fictions extérieures au système, enveloppent au contraire, sur des objets inaccessibles au rigoureux savoir, des conjectures que le système autorise[2]; de là encore la fonction assignée à l'amour dans la philosophie platonicienne, fonction auxiliaire et intermédiaire, qui est à la vérité et au bien ce que la recherche de la science est à la science, ce que la philosophie est à la

1. *La Théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste*, p. 113-150.
2. *Les Mythes dans la philosophie de Platon*, p. 46-59.

sagesse[1]; et l'on ne peut s'empêcher de relever ici par surcroît l'interprétation si séduisante que Brochard a donnée du *Banquet*, l'intuition délicate et précise avec laquelle il a fait voir dans les cinq premiers discours de ce Dialogue, non pas, comme on le prétend d'ordinaire, des expressions imparfaites de la pensée du philosophe exactement traduite par le discours de Socrate, mais au contraire des expressions d'idées auxquelles le philosophe s'oppose et des parodies d'auteurs contemporains. Développée surtout par réaction contre ce qu'avait d'excessif et d'abstrait l'intellectualisme socratique, cette conception de moyens termes entre l'être et le non-être, entre la vérité absolue et la simple opinion, devait servir surtout à l'établissement d'une morale plus large, plus complète et plus définie que la morale de Socrate. Socrate, ainsi que l'avait fait ressortir Brochard, après avoir défini la vertu par la science s'était trouvé embarrassé pour déterminer l'objet de cette science; il avait eu recours aux notions assez vagues de l'agréable ou de l'utile telles que les entend le sens commun[2]. Platon eut le mérite de voir que, si la vertu suppose la science, elle ne s'y ramène pas tout entière, qu'en outre il y a lieu de donner des définitions séparées du bien et de la vertu; il comprit donc que, pour rendre compte de la vertu, il est une partie irrationnelle de l'âme dont il faut tenir compte; il fut le premier à donner de la vertu cette définition acceptée par la philosophie grecque ultérieure, qu'elle est la fonction propre de chaque être, οἰκεῖον ἔργον. Suivant dans une large étude le développement de la morale de Platon, Brochard la montrait s'acheminant par degrés vers une notion de plus en plus compréhensive du Souverain Bien, conçu finalement dans le *Philèbe* comme un mélange d'intelligence et de plaisir unis selon la mesure, la beauté et la vérité. Et certes, sans déprécier la valeur de l'*Éthique à Nicomaque*, Brochard pouvait se

1. *Sur le Banquet de Platon*, p. 60-94.
2. *L'œuvre de Socrate*, p. 34-45.

flatter d'avoir retrouvé dans le platonisme le germe des principales théories morales de l'aristotélisme[1].

Il excellait, au reste, à saisir la filiation des idées à travers les différents systèmes de la philosophie ancienne. Et par là il put donner toute la force et toute la clarté possibles à son interprétation si neuve de la théorie épicurienne du plaisir[2]. Frappé par le fait, que les disciples d'Épicure, de l'aveu même de Cicéron, n'admettaient pas le sens donné par leurs adversaires à la doctrine de leur maître, il s'était demandé s'il ne fallait pas tenir plus de compte qu'on ne l'avait fait de cette récusation et si l'on pouvait continuer de soutenir que l'Épicurisme avait réduit le plaisir à l'absence de douleur. Les textes dont nous disposons ne sont pas assez décisifs pour résoudre la question sans conjectures; mais ils peuvent être éclairés et complétés par l'examen des théories qui ont précédé et préparé la théorie épicurienne. Cet examen conduisit Brochard à découvrir un rapport très précis entre la théorie épicurienne et la théorie aristotélicienne sur le point même où s'étaient produits les malentendus : le plaisir constitutif, si l'on comprend bien le sens du mot κατάστημα, est lié à un état d'équilibre des différentes parties du corps vivant, et cet état d'équilibre est dans une philosophie mécaniste comme celle d'Épicure l'équivalent de ce qu'était l'acte dans la philosophie finaliste d'Aristote; la suppression de la douleur, en vertu du jeu naturel des organes, laisse l'équilibre corporel se rétablir : alors naît le plaisir, qui, comme on le voit, n'a dans l'absence de douleur qu'une condition négative et préparatoire, qui a dans l'équilibre sa condition positive et directe. Ainsi rattachée à la tradition philosophique antérieure, qu'elle interprète seulement dans le sens de ses principes physiques, la doctrine d'Épicure apparaît innocente des confusions ou des paradoxes qu'on lui reproche. Elle a cepen-

1. *La Morale de Platon*, p. 169-219.
2. *La Théorie du plaisir d'après Épicure*, p. 252-293. — *La Morale d'Épicure*, p. 294-299.

dant ses caractères propres par lesquels elle s'oppose aux doctrines précédentes : contre les écoles qui toutes avaient admis, contre l'aristotélisme en particulier qui s'était si fortement appliqué à justifier la spécificité des plaisirs, Épicure soutient l'unité du plaisir, et la réduction de tout plaisir au plaisir du corps; les plaisirs, quels qu'ils soient, même quand ils semblent très éloignés des satisfactions corporelles, ont toujours pour base un certain bien-être physique. D'où résulte déjà pour la morale cette conséquence, que le bonheur, consistant essentiellement dans l'équilibre du corps ou la santé, ne doit pas être attaché à d'autres biens, et c'est là le principe de tout affranchissement. Cet affranchissement se continue et s'achève lorsque l'âme, qui n'est pas cependant une source propre de plaisir, use de son pouvoir et de sa volonté pour recueillir par la mémoire les souvenirs heureux du passé et les projeter en espérances dans l'avenir; ainsi elle fait contrepoids aux causes de trouble et se crée une félicité indépendante de la nature et de la fortune. « Ce qu'Épicure a bien vu, disait en terminant Brochard, c'est que contre l'adversité nous n'avons de recours qu'en nous-mêmes. Ce sont nos propres pensées, nos propres réflexions qu'il faut, par un effort de volonté persévérant et obstiné, opposer aux coups du sort. Nous n'avons point d'autre ressource. Les anciens se moquaient du remède proposé par Épicure. Ils avaient raison de remplacer ces moyens impuissants par l'idée de la nécessité ou par la confiance dans les lois de l'univers. Lorsque le sage a bien compris que les choses ne sauraient être autrement qu'elles ne sont, lorsqu'il s'est bien pénétré de l'inéluctable fatalité des lois naturelles et qu'il s'y soumet parce qu'il ne peut faire autrement et que c'est ce qu'il a de mieux à faire, il a à peu près atteint les dernières limites de ce que peuvent pour lui la philosophie et la science. Il obtient la suprême consolation qu'il puisse espérer en ce monde, s'il arrive à se persuader que cet ordre fatal de l'univers est l'œuvre d'une volonté sage et que la Nécessité est

un autre nom de la Providence. La soumission à la volonté divine ou la résignation est le dernier mot de la sagesse[1]. »

Ces lignes attestent assez que s'il accomplissait en toute conscience et selon des méthodes rigoureusement objectives son métier d'historien, Brochard ne renonçait nullement à ses préoccupations de philosophe. Il se refusait à regarder les théories philosophiques du passé comme des faits extérieurs et lointains, destitués désormais de toute valeur et de toute fécondité spirituelle. La sagesse antique visiblement l'enchantait de plus en plus. N'avait-il pas lui-même, à la méditer, trouvé en elle les raisons et les moyens de soutenir avec courage une existence douloureuse? Pourquoi n'essaierait-on pas d'en maintenir les maximes, les principes et les procédés de justification tout en l'adaptant aux conditions plus complexes de la science et de la vie modernes? Brochard estimait donc finalement que la morale des anciens reste le type de la morale humaine, naturelle, philosophique, distincte de la morale transcendante et théologique, en ce qu'elle ne fait intervenir en rien l'idée de révélation surnaturelle, d'autorité extérieure, de commandement, en ce qu'elle invoque l'expérience et la raison seules pour fixer les règles du développement de nos tendances et pour nous orienter vers le bien identique au bonheur. Il ne songeait pas à exclure pour cela la morale religieuse dont il reconnaissait bien volontiers, dans un esprit, semble-t-il, assez voisin de celui de Spinoza, la nécessité et la bienfaisance pratiques; mais il ne voulait pas une immixtion des concepts qui lui appartiennent et qui la caractérisent dans le domaine de la morale philosophique. Il était convaincu que la plupart des morales modernes, et en particulier la morale de Kant, n'avaient guère fait que transposer ces concepts quand elles s'imaginaient recourir à des principes purement rationnels, et dans l'état de confusion et

1. *La Théorie du Plaisir d'après Épicure*, p. 292.

d'anarchie auquel avait abouti sur les problèmes moraux la philosophie contemporaine, de plus en plus déprise du kantisme, mais trop justement éprise encore de l'autonomie de la conscience pour la livrer aux procédés ordinaires des sciences positives, il jugeait urgent de reprendre, en l'élargissant, cette morale de la nature humaine dont Aristote avait fourni l'impérissable modèle, et à laquelle tous les philosophes grecs avaient plus ou moins utilement collaboré. Lui-même paraît, à certaines heures, avoir formé le dessein de reconstituer selon cette méthode la théorie des règles de la conduite ainsi que l'explication des vertus individuelles ou sociales. Ce fut en tout cas la pensée qui inspira ses fameux articles sur *la Morale ancienne et la morale moderne*, et sur *la Morale éclectique* [1]; écrits avec autant d'éclat que de fermeté, mettant au service d'une conviction longuement méditée une polémique incisive, faisant ressortir avec beaucoup d'art les oppositions dissimulées dans des amalgames d'idées hétérogènes, ils n'eurent pas seulement pour résultat de provoquer d'instructives controverses : ils allèrent secouer jusqu'au fond la curiosité et la réflexion de tous les esprits intéressés par ces grands problèmes.

Cette position que prenait Brochard en faveur de la morale ancienne et contre la morale de Kant était-elle dans le développement de ses idées quelque chose d'absolument nouveau, ou bien lui était-elle en partie commandée par les directions antérieures de sa pensée? Peut-être penchera-t-on vers cette seconde façon de voir si l'on prend garde que c'est le contact avec les anciens qui a suscité ou tout au moins entièrement renouvelé ses préoccupations sur les questions morales, si l'on se représente en outre dans quelles limites il avait adhéré au criticisme de Renouvier et ce qu'il en avait surtout retenu [2]. Il en avait surtout retenu la conception d'un

1. P. 489-503; p. 504-538.

2. Une courte étude que Brochard avait donnée dès 1875 à la *Société des sciences, lettres et arts* de Pau (*Bulletin de la Société*, 2e série, t. IV) sur *l'Universalité des idées morales* ne contient rien qui soit spécifiquement kantien ni qui soit inspiré par le livre de Renouvier sur *la Science de la Morale*.

probabilisme rationaliste, exclusif de toute spéculation transcendante qui prétendrait être science, interprété comme une façon de lier l'expérience à la logique, de comprendre les faits dans un ordre dialectiquement justifiable. Il s'était fortement attaché à l'idée du rôle de la volonté dans la certitude, et rien ne prouve qu'il s'en soit entièrement détaché : cette doctrine lui paraissait propre à garantir l'esprit contre les retours offensifs du dogmatisme, et elle exprimait aussi sa tendance à ne pas effacer de l'œuvre de la connaissance la marque personnelle de l'ouvrier. Mais tandis que çà et là cette doctrine avait contracté alliance avec des théories qui réservaient au sentiment et aux intuitions du « cœur » le droit de dépasser la raison ou de la tenir en échec, Brochard, en dépit de quelques concessions verbales, n'acceptait d'en faire la limite du rationalisme que pour lui imposer également le rationalisme comme limite. Sa pensée ne se laissa jamais toucher d'aucun mysticisme. Elle aimait les horizons clairs, au risque d'être tentée de les voir plus proches. Elle traçait avec décision aux choses, à la vie et à la nature humaine les contours qui lui permettaient de les enserrer pour les bien comprendre. Elle s'arrangeait à merveille pour n'être point dupe. Elle goûtait peu les entreprises philosophiques qui supposent des postulats obscurs, des dérivations lointaines, et comme des blocs de notions imperméables à la logique et à l'analyse psychologique. Elle était toute imprégnée de l'idée des anciens, que l'ordre comporte la mesure, et qu'une vie bien ordonnée ne saurait l'être par la contrainte de quelque principe impératif et abstrait, sans proportion aucune avec les requêtes définies et les objets précis de nos tendances. Elle était donc impatiente de tout ce qui, sous une forme ou sous une autre, semblait vouloir s'imposer à elle, tandis qu'elle gardait la sympathie, sinon la conviction, ouverte à toutes les tentatives intellectuelles sincères et sérieuses. Et telle est l'œuvre de Brochard : érudite sans excès de minutie, pénétrante sans excès de subtilité,

animée du mouvement d'un esprit vif, agile, curieux, en garde contre les opinions toutes faites, mais non contre les idées bien acquises, assurée, pour se perpétuer, de la protection de toutes ces doctrines dont elle a expliqué le sens et recommandé le respect, sous lesquelles elle a abrité volontairement toute la valeur de ses résultats et son originalité même.

VICTOR DELBOS.

PHILOSOPHIE ANCIENNE

I

LES ARGUMENTS DE ZÉNON D'ÉLÉE CONTRE LE MOUVEMENT

Les arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement ont été discutés bien des fois. Si c'était une raison pour n'y plus revenir, quel problème important de philosophie ne mériterait d'être délaissé? Mais c'est moins la question métaphysique, si grave et en elle-même et par ses conséquences, que la question historique, que nous nous proposons d'examiner. Depuis l'époque lointaine où ces prétendus sophismes sont venus troubler et irriter la pensée humaine, il n'est peut-être pas un philosophe de quelque renom qui ait résisté à l'attrait du problème soulevé par la subtilité Éléatique, et qui n'ait dit son mot au moins sur l'*Achille*. Mais la plupart, jusqu'à notre siècle, se sont plutôt attachés à réfuter Zénon qu'à l'expliquer. Déterminer aussi exactement que possible le véritable sens de ces célèbres arguments dans la pensée de leur auteur, et sans nous interdire d'en apprécier la valeur, marquer avec précision le but auquel ils tendaient, voilà la tâche que nous nous sommes donnée.

I

Zénon, on le sait, partageait les idées de Parménide sur l'unité de l'Être; il voulut venger son maître des railleries dirigées contre lui, et réduire à l'absurde les thèses qu'on lui

opposait. Pour cela il se servit de deux séries d'arguments, l'une contre le multiple, l'autre contre le mouvement; c'est seulement de cette dernière que nous nous occuperons.

Tout en distinguant ces deux séries d'arguments, il faut reconnaître qu'il y a entre elles un lien étroit. C'est parce que Zénon a nié la pluralité qu'il nie le mouvement. En effet, le mouvement suppose le temps et l'espace, qui sont des continus; c'est parce que ces continus ne sont pas composés ou, comme dit Zénon, ne sont pas multiples, que le mouvement y est impossible. Le mouvement, s'il est réel, divise le temps et le lieu où il s'accomplit; il ne peut donc se produire dans un continu sans parties.

Si le temps et l'espace ont des parties, si le continu est composé, de deux choses l'une : ou ces parties sont divisibles à l'infini, ou elles sont des éléments indivisibles. Zénon réfute la première de ces suppositions par les arguments connus sous les noms de la *Dichotomie* et l'*Achille*; la seconde par la *Flèche* et le *Stade*. Les quatre arguments forment ainsi un dilemme. C'est ce que le premier, M. Renouvier, a montré dans le chapitre des *Essais de critique générale*[1] consacré à Zénon d'Élée. Toutefois, il laisse de côté le quatrième argument, le *stade*. Nous ferons voir au contraire que ce raisonnement, qui a tant embarrassé et scandalisé les historiens, se rattache étroitement aux précédents et complète la démonstration.

Les quatre arguments forment un système d'une curieuse symétrie. Le premier et le quatrième considèrent le continu et le mouvement entre des limites données; le second et le troisième les envisagent dans des longueurs indéterminées et quelconques. Dans le premier et dans le troisième, un seul mobile est chargé de réaliser le mouvement, et il se trouve que le commencement même du mouvement est impossible. Le second et le quatrième, par la comparaison de deux mobiles en mouvement, rendent en quelque sorte plus sensible l'absurdité de l'hypothèse, prouvent que le mouvement, même commencé, ne saurait continuer, et démontrent l'impossibilité du mouvement relatif aussi bien que du mouvement absolu. — Les deux premiers établissent l'impossibilité du mouvement par la nature de l'espace, supposé continu, sans pourtant que le temps cesse d'être considéré comme composé de la même manière que l'espace; dans les deux derniers, c'est la nature du temps qui sert à prouver l'impossibilité du mouvement, sans pourtant que l'espace cesse d'être considéré comme formé, lui aussi, de points indivisibles. — Enfin, le second n'est qu'une autre forme du premier, et le quatrième repose sur le même principe que le troisième. — Le premier couple d'arguments est destiné à combattre l'idée qui naturellement se présente la première à l'esprit, celle de la divisibilité indéfinie du continu; le second s'oppose à la conception qui ne s'offre guère à la pensée que quand elle a reconnu les difficultés de la première. L'ordre logique de ces arguments est donc tout à fait conforme à l'ordre historique dans lequel Aristote nous les a transmis et qui était certainement l'ordre adopté par Zénon.

1. *Logique*, t. I, p. 67.

Résumons brièvement ces quatre arguments.

I. — On suppose que l'espace et le temps sont divisibles à l'infini. A la vérité, les textes ne mentionnent pas expressément cette supposition; mais elle est visiblement impliquée dans la teneur des deux premiers arguments.

1° La *Dichotomie*[1]. — « Il n'y a point de mouvement, car il faut que le mobile arrive au milieu de son parcours avant d'atteindre la fin. » Et il devra parcourir la moitié de la moitié avant d'atteindre le milieu, et ainsi de suite à l'infini.

2° L'*Achille*. — « Le plus lent ne sera jamais atteint par le plus rapide, car il faut auparavant que celui qui poursuit soit parvenu au point d'où est parti celui qui fuit, de sorte que le plus lent aura toujours nécessairement quelque avance. » Achille aux pieds légers n'atteindra jamais la tortue. Et s'il est impossible d'atteindre un but, il n'y a point de mouvement.

II. — On suppose le continu formé d'éléments indivisibles.

1. Nous exposons ces arguments d'après Aristote, *Phys.*, VI, 9, 239, b. Cf. Simplicius, *Phys.*, 236, b. Themist., *Phys.*, 55, b. — M. Renouvier, avec infiniment de raison, a montré qu'il ne faut pas attacher trop d'importance à l'expression ἐν πεπερασμένῳ χρόνῳ qui figure dans le texte d'Aristote et celui de Themistius (*Esquisse d'une classification systématique*, t. I, p. 38).

Aristote nous dit expressément, au moins pour le troisième argument, que le temps est supposé formé d'instants (τὸν χρόνον συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν).

3° *La flèche.* — Ici se présente une difficulté d'interprétation. Ed. Zeller et M. Renouvier croient devoir corriger le texte d'Aristote : nous pensons au contraire qu'il faut le maintenir. Traduisons d'abord, et expliquons le texte d'Aristote.

« Une chose est en repos, ou *en mouvement*, lorsqu'elle est dans un espace égal à elle-même. La flèche qui vole est toujours ἐν τῷ νῦν, dans l'instant. Elle est donc toujours immobile. »

Voici comment nous interprétons ce texte. — Il est rigoureusement impossible que la flèche se meuve dans l'instant (supposé indivisible), car, si elle changeait de position, l'instant se retrouverait aussitôt divisé. Or le mobile, dans l'instant, est ou en repos ou en mouvement : comme il n'est pas en mouvement, il est en repos, et comme le temps, par hypothèse, n'est formé que d'instants, le mobile est toujours en repos.

Cette formule « un mobile est toujours en repos ou en mouvement lorsqu'il est dans un espace égal à lui-même » a paru incorrecte à Ed. Zeller et à M. Renouvier qui proposent de supprimer ἢ κινεῖται. Qu'un mobile soit en repos quand il est dans un espace égal à lui-même, c'est, dit M. Renouvier, la définition même du repos. Cette définition du repos est pour lui, comme pour Zeller, la partie essentielle de l'argument. Nous pensons au contraire que le nerf de la preuve se trouve dans la proposition : la flèche est toujours dans l'instant. Cela signifie, nous l'avons vu, qu'à chaque division du temps, elle n'est pas en mouvement. S'ensuit-il qu'elle soit en repos? Oui, dit-on, car elle est dans un espace égal à elle-même, et c'est la définition du repos. Il est bien vrai qu'un mobile en mouvement doit occuper dans le même temps plusieurs positions; mais dans le même instant? Qu'on puisse concevoir que, dans l'instant, le mobile ne soit pas en repos, c'est ce que prouve l'exemple de M. Évellin, qui, reprenant la thèse que combat Zénon, soutient[1] que la

1. *Infini et quantité*, p. 93.

flèche est en mouvement dans l'instant, tout en occupant un espace égal à elle-même. Il y a donc là une échappatoire par où l'adversaire peut sortir. C'est pour la fermer que Zénon a commencé par poser en principe qu'un corps est ou en repos ou en mouvement quand il occupe un espace égal à lui-même. Ces mots ἢ κινεῖται, que M. Renouvier attribue à un copiste inintelligent, ont l'air d'une naïveté : ils cachent un piège[1].

Il est inutile aussi d'ajouter κατὰ τὸ ἴσον, comme le fait Zeller, après τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν. L'argument tiré de l'instant suffit, sans ajouter aucune considération d'espace (quoiqu'on puisse faire le même raisonnement sur le point que sur l'instant).

4° *Le Stade.* — « Le quatrième argument est relatif à deux séries de points égales, qui se meuvent dans le stade en sens contraire, passant devant une troisième série de points égale, et partant, l'une du milieu du stade, l'autre de l'extrémité, avec une égale vitesse : d'où Zénon conclut que le temps employé sera égal au double de lui-même. » Cet argument est rendu plus clair par une figure que Zeller trace d'après les indications d'Aristote. Soit une ligne de points $A^1 A^2 A^3 A^4$ supposés immobiles; soient en outre deux autres séries $B^4 B^3 B^2 B^1$ et $C^1 C^2 C^3 C^4$ disposées comme dans la figure I. (Il faudrait ajouter, selon nous, que tous ces points sont conçus comme se touchant sans se confondre.) Admettons maintenant que les deux séries des B et des C se meuvent en sens contraire avec une vitesse égale. B^1 et C^1 arriveront en même temps aux extrémités opposées de la série A (fig. 2). Dans le

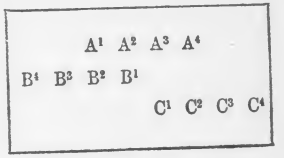


Fig. 1.

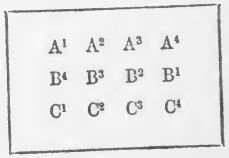


Fig. 2.

1. Cette interprétation a l'avantage d'être d'accord avec le texte de Simplicius (*Phys.*, 236, b) qui porte aussi : πᾶν ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ ἢ κινεῖται ἢ ἠρεμεῖ; et avec toute l'interprétation de ce commentateur, bien supérieure, selon nous, à celle de Thémistius. Il est vrai, comme le remar-

même temps, dit Zénon, B^1 aura passé devant tous les C, C^1 devant tous les B, et d'autre part B^1 et C^1 n'auront passé que devant la moitié des A. Or la série A est égale à chacune des deux autres : les temps sont porportionnels aux espaces : le temps employé par les B et les C à parcourir, et toute la longueur des A, et la moitié de cette longueur, est donc le double de lui-même[1].

Rien de plus sophistique que ce raisonnement si, comme le dit Zeller, il consiste à supposer que l'espace parcouru par un corps se mesure à la longueur du corps devant lequel il passe, que celui-ci soit, ou non, en repos. Mais cette interprétation ne nous semble pas exacte.

Si, comme nous l'avons admis, Zénon raisonne dans l'hypothèse des indivisibles, nous devons admettre que les points A, B et C sont des éléments absolus de l'espace en soi, et se meuvent dans l'instant, élément absolu du temps en soi. Après le premier instant, B^1 qui était, je suppose, au-dessous de A^2, en ligne droite avec lui, se trouve au-dessous de A^3, supposé immédiatement contigu à A^2; C^1, qui était d'abord au-dessous de A^3, se trouve au-dessous de A^2. Mais pour que B^1 et C^1 occupent leur position actuelle, il faut de toute nécessité qu'à un moment ils se soient trouvés en ligne droite l'un avec l'autre. Cependant leur mouvement s'est accompli dans un instant indivisible. Il faut donc, ou qu'ils ne se soient pas croisés (et alors il n'y a pas de mouvement), ou que, dans l'instant indivisible, deux positions aient été occupées par les deux mobiles : mais alors l'instant n'est plus indivisible. En d'autres termes, il est impossible de concevoir un instant

que Zeller, que Simplicius développe la pensée de Zénon, mais rien n'autorise à supposer qu'il ne l'ait pas comprise. Et, malgré la remarque de Schleiermacher (Zeller, t. II, p. 79, trad. Boutroux), le fait que Simplicius a eu entre les mains l'ouvrage de Zénon n'est pas pour diminuer son autorité. M. Dunan a très bien élucidé la question de texte en ce qui concerne cet argument dans son étude sur *les arguments de Zénon d'Elée contre le mouvement*, p. 10, Paris, Alcan, 1884.

1. On traduit d'ordinaire ὄγκοι par *masses*, et c'est assurément légitime. Il nous semble pourtant que l'idée exprimée par ce mot est moins celle de masse que celle d'*indivisible* : si l'on veut, des masses indivisibles et contiguës. C'est pourquoi nous préférons traduire par *points*, quoique ce mot ne soit pas non plus tout à fait satisfaisant. Le mot ὄγκος est employé comme synonyme d'atome par Epicure (ap. Diog. Laert., X, 54), et plus tard par Asclépiade de Bithynie (Sext. Emp., *Adv. Math.*, VIII, 220).

indivisible tel qu'on ne puisse, non seulement concevoir, mais réaliser par une expérience des plus simples, un mouvement qui divise cet instant. (Et on pourrait en dire autant de l'unité d'espace supposée indivisible : le même élément devrait s'élargir au point de contenir au même instant deux éléments de même dimension.) Dire que l'instant est divisé en deux parties égales, c'est, dans l'hypothèse, dire qu'il est le double de lui-même.

II

Quelle est la valeur des quatre arguments ainsi interprétés? Si hardie que puisse paraître une telle assertion, nous n'hésitons pas à dire qu'ils sont tous irréprochables.

Nous ne saurions, sans dépasser démesurément les limites de ce travail, passer en revue toutes les réfutations, toutes les solutions de la difficulté que philosophes et mathématiciens se sont plu à imaginer. Il suffira de rappeler, après bien d'autres, que la plupart des critiques sortent de la question, ou du moins ne la posent pas dans les termes ou Zénon l'a posée. Par exemple, lorsque Aristote, qui a plus tard retiré cette objection, remarque contre la *Dichotomie* et l'*Achille* que le temps est, comme l'espace, divisible à l'infini, et qu'il n'y a rien d'impossible à franchir des infinis dans un temps infini; lorsque Leibniz déclare qu'un espace divisible sans fin se passe dans un temps divisible sans fin, ils sont évidemment l'un et l'autre à côté de la question. Zénon sait très bien, sa démonstration même l'exige, que l'espace et le temps se comportent de la même façon, qu'ils sont ensemble, toujours et parallèlement, divisibles à l'infini. La question est de savoir comment, dans l'un et dans l'autre, cette série de divisions, par définition inépuisable, peut être épuisée, et il faut qu'elle le soit pour que le mouvement se produise. Ce n'est pas répondre que de dire qu'elles s'épuisent simultanément[1].

Le mode de réfutation adopté par les mathématiciens

1. Voir sur ce point le lumineux chapitre, déjà cité, de M. Renouvier. Cf. *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, t. I, p. 38.

depuis Descartes jusqu'à M. Tannery, excellent en un sens, a un défaut analogue : il résout un autre problème que celui qui est posé. Montrer, s'il s'agit de la *Dichotomie*, que la somme $1 + 1/2 + 1/4...$ est égale à 2; calculer, s'il s'agit de l'*Achille*, le moment précis où Achille aura rejoint la tortue, c'est, comme l'a fort bien montré M. Évellin, répondre à la question *quand?* alors qu'on pose la question *comment?* Si on reste dans l'hypothèse, qui est celle de la divisibilité à l'infini, dans la *Dichotomie* on ne rencontrera jamais la limite, cela de l'aveu de tout le monde, et dans l'autre argument, la distance qui sépare Achille de la tortue, toujours décroissante, ne sera jamais nulle. Et si on introduit la limite, et avec le calcul, le discontinu, Zénon sait bien que ses arguments ne sont plus valables. On est alors en présence d'une autre thèse sur la composition du continu : et celle-ci est justiciable du troisième et du quatrième argument.

Le critique qui a le plus récemment étudié les arguments de Zénon, M. Dunan, croit devoir, contrairement à l'opinion généralement admise, séparer la *Dichotomie* et l'*Achille*. La première lui semble à l'abri de tout reproche : le second est un sophisme. La raison qu'il donne est que, si à la vérité le mouvement est impossible dans le réel, comme l'a montré la *Dichotomie*, du moment qu'on accorde le mouvement d'Achille et celui de la tortue, « rien n'empêche de supposer qu'Achille possède une vitesse assez grande pour pouvoir dans le même temps, franchir d'abord la distance qui le séparait de la tortue, puis la distance qu'elle a parcourue, et même une distance beaucoup plus grande, de sorte qu'en passant, il aura mis la main sur elle » (p. 22).

Mais, pour arriver à cette conclusion, M. Dunan a admis que l'espace étant divisible à l'infini, comme le suppose manifestement l'argument, le temps était composé d'instants indivisibles en nombre fini. Or rien dans le texte n'autorise cette supposition. Tout porte à croire qu'ici comme dans la *Dichotomie* le temps est divisible comme l'espace. Soutenir que cette conception est exigée dès qu'on admet la réalité du mouvement d'Achille, ce serait, semble-t-il, prendre trop au sérieux l'hypothèse de Zénon, abuser d'une concession faite provisoirement, et raisonner, sinon avec trop de rigueur, au

moins avec trop de rigorisme. Quand Zénon a commencé par supposer Achille et la tortue en mouvement, il est bien clair qu'en un sens il s'interdit à lui-même d'aboutir à une conclusion qui nie la possibilité du mouvement. Mais il use ici d'un procédé ou, si l'on veut, d'un artifice permis. Le mouvement est impossible : la *Dichotomie* l'a prouvé. Supposons pourtant, pour un moment, par grâce, qu'il soit possible : on arrive à d'autres absurdités. Les mêmes raisons qui empêchent le mouvement de commencer, l'empêchent de continuer une fois commencé. Le second argument complète le premier : c'est la même idée présentée sous une forme plus concrète, plus saisissante, plus tragique, comme dit Aristote.

Les deux derniers arguments ont été moins souvent discutés que l'*Achille :* on les réfute surtout par le dédain : on a vite fait de les appeler sophismes. Cependant si la *Flèche* est prise dans son vrai sens, il n'est pas facile de voir ce qu'on pourrait lui objecter. Apparemment, il n'est pas plus aisé d'expliquer le mouvement, dans l'hypothèse des indivisibles, que de composer une ligne avec des points, une durée avec des instants. Il y a, toutefois, cette différence, tout à l'avantage de Zénon, que le point n'est pas la négation de la ligne, ni l'instant de la durée, aussi clairement que le repos est la négation du mouvement. Est-il possible de répondre à Zénon? Nous ne voudrions pas le nier, puisque M. Évellin l'a tenté. Ce n'est pas ici le lieu de discuter son ingénieuse théorie : mais le subtil philosophe ne nous en voudra pas si nous disons qu'elle n'est pas sans présenter quelque difficulté. En tous cas, si Zénon mérite le nom de sophiste pour avoir invoqué l'argument de la *Flèche*, il faudra donner le même nom à bien d'autres philosophes, entre autres à Pascal.

Reste le *Stade*, dont personne, si ce n'est Bayle, et encore avec timidité, n'a osé prendre la défense. Si l'interprétation que nous en avons donnée est exacte, il se justifie de lui-même. Il signifie qu'on peut toujours, par le mouvement, diviser un instant supposé indivisible. C'est au fond le même argument par lequel Leibniz démontrait que le concept du mouvement le plus rapide possible est un concept contradictoire. Ainsi compris, le *Stade* est à la *Flèche* ce que l'*Achille* est à la *Dichotomie* : il présente la même idée sous

une forme plus concrète, plus tragique, ou, si l'on veut, plus plaisante. C'est cette plaisanterie innocente, mise au service d'une idée profonde, qui n'a pas été comprise, et qui a valu à l'argument et à son auteur leur mauvais renom. Peut-être ne faudrait-il jamais plaisanter en métaphysique.

Zénon d'Élée avait peut-être prévu que son ironie lui serait funeste : on peut le conjecturer d'après ce passage de Platon bien propre à nous montrer dans quelle mesure Zénon mérite le nom de sophiste : « Tu n'as pas vu, dit Zénon à Socrate, que mon ouvrage n'a pas de prétention, qu'il n'a pas été composé dans l'intention que tu supposes, et que je ne fais point mystère de ce qu'il renferme, comme si c'était quelque chose d'extraordinaire. Mais tu as bien vu que c'est une défense de Parménide contre ceux qui l'attaquent par des plaisanteries, prétendant que si l'Être est un, il en résulte beaucoup de conséquences ridicules et contradictoires. Mon livre répond aux partisans du multiple : il leur rend la pareille, avec usure, et fait voir qu'il résulte des conséquences encore plus ridicules de l'hypothèse du multiple que de celle de l'unité, si on l'examine attentivement. C'est pour soutenir cette dispute que je l'ai écrit dans ma jeunesse : on me l'a dérobé, et je n'ai pu délibérer s'il fallait le publier ou non. Tu te trompes donc, Socrate, en croyant que je n'ai pas écrit cet ouvrage dans ma jeunesse par amour de la dispute, mais par ambition dans un âge avancé[1]. »

III

Il reste une dernière question à résoudre. A quoi Zénon voulait-il en venir, à travers toutes ces subtilités? Comment ses arguments venaient-ils à l'appui de la thèse de Parménide?

Les historiens et critiques, qui ne regardent pas Zénon comme un sophiste, ne s'entendent pas sur ce point. Comme on doit s'y attendre, ils sont disposés à retrouver chez Zénon leurs propres idées.

1. *Parm.*, 128, C.

Pour nous en tenir aux travaux les plus récents, M. Dunan incline à interpréter l'argumentation de Zénon dans un sens idéaliste. Il déclare, en effet, que « le problème posé par Zénon ne pouvait être utilement traité et définitivement résolu avant l'apparition de la *Critique* de Kant » (p. 42). Quant à Zénon lui-même, il estime « qu'il n'entrevoyait que bien peu le sens et la portée vraie de ses arguments, qu'il se rendait bien peu compte de sa propre pensée ». C'est être bien sévère. Mais la question n'est pas résolue : si Zénon ne savait pas trop ce qu'il disait, comment venait-il en aide à Parménide?

M. Évellin semble croire qu'en prouvant l'impossibilité du mouvement dans le continu divisible à l'infini, Zénon voulait prouver la nécessité d'une autre conception, du discontinu, et croyait à la réalité du mouvement. C'est une interprétation réaliste : le continu serait une apparence; le réel serait discontinu. Mais cette opinion ne saurait se soutenir. Les textes disent en effet que Zénon niait le mouvement sans restriction. Nous avons d'ailleurs montré que la thèse de M. Évellin est précisément celle que Zénon combat dans la seconde moitié de son argumentation.

Selon M. Renouvier, si nous avons bien compris sa pensée, le continu ne serait aussi pour Zénon qu'un phénomène, une illusion. Seulement il ne croirait pas davantage à la réalité du discontinu, des points et des instants indivisibles. Il opposerait l'une à l'autre les deux conceptions possibles du continu, et les ruinerait toutes deux sans conclure. C'est ce qui permet de rapprocher son argumentation des antinomies de Kant. C'est une interprétation idéaliste, à cela près que Zénon affirme la réalité absolue de l'Un.

Cependant, rien dans les textes ne prouve directement que telle fût la pensée de Zénon. Et, d'autre part, nous voyons que Parménide déclarait l'Être continu, et rapprochait ces deux termes : ἓν καὶ ξυνεχές (Mullach, 62, 76-77, 81). Aussi nous semble-t-il bien difficile de ne pas interpréter la thèse des Éléates dans un sens réaliste.

A vrai dire, ce n'est pas contre l'existence du continu, c'est contre la composition du continu que sont dirigés les arguments de Zénon. L'Être est continu, mais indivisé et indivisible. Il ne faut pas dire qu'il est un tout, car il n'a pas de

parties : il est essentiellement Un. Mais cette unité absolue ne paraît pas avoir empêché les Éléates de considérer l'Être comme continu, par suite, peut-être comme étendu.

Mais peut-on concevoir le continu comme indivisible, et avons-nous le droit d'attribuer une telle conception à un dialecticien tel que Zénon d'Élée? Il serait permis d'hésiter, si nous ne trouvions une thèse toute pareille chez un autre puissant raisonneur, qui certes ne l'a pas empruntée à Zénon, mais dont la rencontre avec les Éléates n'en est que plus significative et plus instructive. Voici comment s'exprime Spinosa (*Eth.*, part. I, pr. 15, schol.) : « Si nous considérons la quantité telle que l'imagination nous la donne, ce qui est le procédé le plus facile et le plus ordinaire, nous jugerons qu'elle est finie, divisible et composée de parties; mais si nous la concevons à l'aide de l'entendement, si nous la considérons en tant que substance, chose très difficile à la vérité, elle nous apparaîtra, ainsi que nous l'avons assez prouvé, comme infinie, unique et indivisible. C'est ce qui sera évident pour quiconque est capable de distinguer entre l'imagination et l'entendement, surtout si l'on veut remarquer en même temps que la matière est partout la même, et qu'il n'y a en elle de distinction de parties qu'en tant qu'on la conçoit comme affectée de diverses manières, d'où il suit qu'il n'existe entre ces parties qu'une distinction modale, et non pas une distinction réelle. »

II

LES PRÉTENDUS SOPHISMES DE ZÉNON D'ÉLÉE

Il faut peut-être quelque courage pour oser revenir encore sur la question si rebattue des arguments de Zénon d'Élée, surtout lorsqu'on s'est déjà une première fois essayé à en éclaircir quelques parties. Mais, d'une part, le nombre toujours croissant des livres, mémoires ou articles consacrés à ce problème par des mathématiciens ou des philosophes atteste que, loin d'avoir perdu de son intérêt, il passionne plus que jamais les esprits : pour être vieux de plus de deux mille ans, il n'en a pas moins une véritable actualité. D'autre part, certaines études, telles que le remarquable article publié par M. G. Noël dans la *Revue de métaphysique et de morale* sur *le Mouvement et les arguments de Zénon d'Élée* (1893, p. 107-125), prouvent que la discussion n'est pas inutile. Elle a fait un progrès : il y a des points que quelques-uns du moins considèrent comme acquis. En tout cas, justice a été faite de certaines interprétations manifestement erronées, surtout de certaines réfutations véritablement enfantines, et dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles passaient à côté de la difficulté sans la voir. Espérons qu'on n'osera plus les reproduire, et croyons — sans toutefois nous repaître de trop d'illusions! — qu'un jour viendra où les hommes compétents seront d'accord sur le sens et la portée de ces antiques arguments. Enfin, si j'avais besoin d'une excuse pour revenir sur le problème, je la trouverais dans ce fait

que j'ai été pris à partie moi-même dans l'article, d'ailleurs si intéressant, de M. Milhaud sur *le Concept du nombre chez les pythagoriciens*. Je voudrais rétablir ma pensée, qui n'a pas été bien comprise par l'auteur de l'article, et en même temps signaler quelques difficultés, insurmontables à mes yeux, qui s'opposent à l'interprétation qu'il défend.

« D'abord, selon M. Milhaud, M. Brochard a bien voulu supprimer la distinction classique des arguments contre la pluralité et des arguments contre le mouvement. C'est à ses yeux parce que Zénon nie la pluralité qu'il nie le mouvement. Mais son interprétation laisse toujours supposer que la négation du mouvement est le but d'une partie de sa dialectique au lieu d'être un moyen. » Il est bien vrai que, selon moi, Zénon nie le mouvement parce qu'il nie la pluralité, et j'ajoute qu'il nie la pluralité parce qu'il nie le non-être. Mais en établissant un lien logique entre ces différentes thèses, je n'ai jamais voulu les confondre ou les absorber en une seule. C'est bien le mouvement en lui-même que nie Zénon, le mouvement sous toutes ses formes, le mouvement des phénomènes élémentaires aussi bien que le mouvement de l'Univers pris dans son ensemble. C'est l'interprétation classique de la théorie éléatique, et je m'y tiens. L'interprétation proposée par M. Tannery et reprise par M. Milhaud, selon laquelle l'immobilité de l'être, affirmée par Parménide, serait affirmée de l'Univers pris dans son ensemble, du monde, qui, selon l'expression de l'Éléate, a la forme d'une masse sphérique, arrondie de tous côtés, me paraît tout à fait inadmissible. Elle est contraire à l'opinion de toute l'antiquité : ce n'est pas la négation de la révolution diurne que Diogène le Cynique prétendait réfuter en marchant. Mais surtout elle est contredite par les textes de Platon dont il ne me semble pas que M. Tannery et M. Milhaud aient tenu un compte suffisant, et qui ont incontestablement, dans la question qui nous occupe, la valeur d'une source de premier ordre. Dans le *Sophiste* (248, A), quand Platon revendique pour l'être absolu (τῷ παντελῶς ὄντι) le *mouvement*, la vie et la pensée, il ne s'agit apparemment pas de la rotation de l'Univers. Et si ce passage vise surtout les Mégariques, on sait assez que, sur la question du mouvement, Mégariques et Éléates étaient d'accord : il y

a d'ailleurs dans le contexte un passage qui semble bien se rapporter à la méthode de Zénon (246, B : τὰ ἐκείνων σώματα... κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις). Mais surtout dans le *Théétète* (180, D), nous voyons Platon opposer à la théorie de Parménide et des Éléates, comme son contraire, la doctrine d'Héraclite et de Protagoras. Or, quand Héraclite et ses disciples soutiennent que rien n'est en repos, que tout est en mouvement, il ne s'agit pas du mouvement de l'Univers pris dans son ensemble, mais bien, comme le prouve toute la discussion, du mouvement des parties élémentaires, de la sensation, des qualités des corps, de tous les êtres, et de tout ce qui devient (*Théét.*, 152, D : ἐκ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα. Cf. 181, B). A cette affirmation que tout est mouvement (156, A : τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν, τῆς δὲ κινήσεως δύο εἴδη) s'oppose absolument cette autre affirmation que rien ne se meut (180, E : ἕν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὑτῷ), et il s'agit évidemment du mouvement ou plutôt du changement sous toutes ses formes, aussi bien de la forme qualitative que de la forme quantitative. Et la raison de cette négation est indiquée par Platon, et confirmée par Aristote (*Phys.*, IV, 6, 213) : c'est qu'il n'y a pas de vide, c'est-à-dire de non-être. Comme plus tard les Épicuriens, les Éléates considèrent le mouvement comme inexplicable sans le vide. Or il n'y a pas de vide, qui serait un non-être : c'est leur thèse métaphysique. C'est pourquoi il n'y a pas de mouvement, d'aucune sorte. Par où l'on voit qu'ils sont des métaphysiciens, ou, si l'on veut, des dialecticiens beaucoup plus que des physiciens ou des mathématiciens.

Reste la question de la pluralité. Selon M. Milhaud, ce que j'entends par la pluralité, combattue par Zénon, « c'est la décomposition possible et illimitée du continu en parties ». Et il oppose cette pluralité à la pluralité réalisée, en acte. Mais je n'ai jamais songé à cette pluralité abstraite du continu. Je sais trop que, pour les Éléates, précisément parce qu'ils sont des métaphysiciens, comme aussi pour tous les philosophes de cette époque, quand on parle de l'être, on veut entendre la réalité en soi et en acte, dans ce qu'elle a de plus concret. Si l'Être en acte est composé de parties (ce qu'ils nient), il faut que ces parties existent en acte, quelle

qu'en soit d'ailleurs la nature. Aucune difficulté n'est possible sur ce point.

« Il nous apparaît, continue M. Milhaud, comme beaucoup plus clair et beaucoup plus probable, après la lecture du chapitre consacré par M. Tannery à Zénon, que la pluralité combattue est la pluralité réalisée, en acte, celle qui s'accorde avec l'idée pythagoricienne, celle qui seule permet de dire que la chose multiple *a* un nombre, ou *est* un nombre. Ainsi compris, tous les arguments de Zénon présentent une unité de vue parfaite. » — Pas si parfaite que cela cependant. Il s'agit ici de la théorie selon laquelle, d'après Pythagore, les corps seraient composés de points ou unités indivisibles. Or, selon M. Milhaud, qui se sépare en cela de M. Tannery, les deux derniers arguments de Zénon, la *flèche* et le *stade*, seraient seuls dirigés contre l'hypothèse des indivisibles. Les deux premiers ne s'attaqueraient pas, directement du moins, à cette conception. « Jusqu'ici il est question, dans la dialectique de Zénon, de parties d'espace et de temps, diminuant sans doute, et indéfiniment, mais aussi indéfiniment divisibles. » M. Tannery, plus conséquent avec lui-même, et plus rigoureux, avait admis que les distances, par exemple celle qui sépare Achille de la tortue, sont représentées par un nombre infini de points. A cette condition seulement il y aurait dans les thèses de Zénon une unité de vue parfaite.

Il est vrai qu'il resterait à prouver que telle était bien la pensée de Zénon. Or les textes ne disent rien de semblable. Dans le passage d'Aristote où ces arguments sont rapportés, il n'est question que de distances, d'intervalles, de grandeurs sans autre détermination. Or, si l'on songe que les arguments contre la pluralité (Simplic., *Phys.*, 30, A) reposent sur la divisibilité à l'infini de la matière (ἐπ' ἄπειρον τομή), il restera beaucoup plus vraisemblable que les deux premiers arguments contre le mouvement, la *Dichotomie* et l'*Achille*, sont dirigés aussi contre l'hypothèse de la divisibilité à l'infini, et que, par suite, ils forment avec les deux derniers les deux branches d'un dilemme, ainsi que M. Renouvier le premier l'a reconnu.

Au surplus cette interprétation, ingénieuse d'ailleurs, qui considère les arguments de Zénon comme dirigés uniquement

contre la théorie pythagoricienne selon laquelle les corps ne sont que des sommes de points, aurait besoin d'être appuyée sur des textes. Il n'y en a pas un. C'est une pure conjecture. Et cette conjecture est ici encore contredite par les textes de Platon. Dans le *Sophiste* (242, D), Platon oppose la thèse de Parménide et des Éléates non pas aux Pythagoriciens, mais aux Muses ioniennes et siciliennes : et le contexte prouve qu'il s'agit d'Héraclite et d'Empédocle. De plus, la thèse est entendue ici en un sens tout métaphysique; il s'agit non de telle ou telle théorie sur la composition des corps, mais de l'unité de l'être en général. Toute la discussion qui suit en fait foi. S'il en est ainsi, et si, comme l'atteste encore Platon (*Parm.*, 128, C), Zénon n'a fait que défendre les thèses de son maitre contre ceux qui les tournaient en ridicule, il faut conclure que les arguments de l'Éléate étaient dirigés contre ceux qui affirmaient la multiplicité de l'Être, de quelque manière qu'on l'entende. Comme pour les Ioniens, l'Être était la matière qui tombe sous les sens, Zénon avait absolument le droit de dire : si cet être est composé de parties, il est divisible à l'infini, ou formé d'indivisibles : et il prouvait que l'un et l'autre terme de l'alternative est absurde. L'argument portait donc contre l'idée de la pluralité en général. C'est une thèse toute métaphysique, et non pas physique ou mathématique.

On peut bien dire après cela que les Éléates ont introduit dans la philosophie le concept du continu : mais encore faut-il remarquer qu'ils n'en ont fait aucun usage scientifique. Le continu pour eux est indivisible : il n'a pas de parties; il ne diffère pas de l'unité absolue. Quant au concept du nombre, il est bien vrai qu'ils l'ont retiré des choses, mais il ne paraît pas que ce fût pour le considérer à part et lui faire subir une élaboration savante, « pour lui restituer son caractère de concept utilisable à volonté et indéfiniment ». C'était pour n'en faire aucun usage. Ils l'ont retiré des choses, mais ils ne l'ont replacé nulle part : ils en ont interdit tout emploi. Le nombre est pour eux pure apparence et illusion, puisque nulle part il n'y a de multiplicité réelle. Ont-ils néanmoins contribué, par leur négation, à en rendre plus facile l'application aux choses? Ce ne serait en tout cas que d'une manière

singulièrement indirecte et éloignée, non seulement à leur insu, mais plutôt contre leur gré. Et nous ne voyons pas que cette élaboration soit fort avancée, même au temps de Platon qui, dans la dernière partie de sa vie, revient aux vues de Pythagore, replace le nombre dans les choses, et en fait la substance ou la matière même des Idées.

Quoi qu'il en soit de ces divergences entre l'interprétation que nous défendons ici et celle de M. Milhaud, on voit que nous sommes loin du temps où les arguments de Zénon étaient considérés comme de simples sophismes. Au point de vue où M. Milhaud suppose que Zénon s'est placé, tous ses arguments sont valables et décisifs : c'est, selon lui, une excellente réfutation par l'absurde de la thèse pythagoricienne. M. Noël paraît traiter moins favorablement les arguments du vieil Éléate. Les deux derniers lui semblent irréprochables : mais il fait des réserves sur les premiers, non toutefois sans reconnaître qu'au point de vue ontologique où se plaçait Zénon, celui de la réalité substantielle de l'étendue, ils sont loin d'être sans valeur. Il y a là cependant, selon lui, un paralogisme, lequel est une pétition de principe, et finalement M. Noël appelle encore des sophismes les deux premiers arguments de Zénon. Je sais bien que cela veut seulement dire que M. Noël est d'un autre avis que Zénon sur le continu et le mouvement, et je ne prends pas cette expression plus au tragique qu'il ne convient. Elle me semble cependant un peu injuste. Au point de vue de Zénon, point de vue qui lui est commun avec ses adversaires, il n'y a pas l'ombre de sophisme. En effet, comme j'ai essayé de le montrer, ce n'est pas contre l'existence, mais contre la composition du continu que sont dirigés les arguments de l'Éléate. Si, dit-il, l'Être est multiple, c'est-à-dire s'il est réellement composé de parties, le mouvement (tel que nos sens nous le montrent et que l'affirment les Ioniens) est impossible : et il le prouve. Que fait M. Noël pour répondre à cet argument? Il substitue à l'idée du mouvement, considéré comme déplacement dans l'espace, un concept tout différent : il suppose des quantités qui ne sont données ni dans leur totalité, ni par parties successives; il introduit la notion de puissance; il fait du mouvement une idée rationnelle; il

considère le mouvement, ainsi que la vitesse, comme un état, une manière d'être intrinsèque et inhérente au mobile. Ce n'est pas ici le lieu de discuter cette savante et profonde théorie, ni de rechercher si M. Noël a jugé à propos de lui donner tout le développement désirable : il s'agit encore moins d'ouvrir une discussion sur les mérites comparés du mécanisme et du dynamisme. Je me contente de remarquer qu'en raisonnant ainsi, M. Noël abandonne le terrain commun à Zénon et à ses adversaires; il dépasse le monde des apparences; il reconnaît implicitement qu'au point de vue où se place Zénon, il n'y a rien à lui répondre. Il n'y a donc point de sophisme. Mais n'y a-t-il point quelque injustice à répéter ce mot de sophisme à propos d'un honnête vieux philosophe, précisément au moment où on lui accorde tout ce qu'il veut?

En effet, en substituant une idée rationnelle au concept vulgaire du mouvement, M. Noël fait exactement, quoique d'une tout autre manière, ce que fait Zénon. Zénon n'est pas un sceptique : M. Milhaud et M. Noël sont ici d'accord. C'est encore un point qui semble acquis au débat. La thèse, qui lui est commune avec Parménide, c'est que l'Être, et très probablement il entend par là le monde étendu et fini, est un et continu, qu'il n'a pas de parties, qu'il est radicalement indivisible. C'est une doctrine à laquelle assurément on peut ne pas souscrire, mais qui n'a rien de sophistique : c'est la doctrine d'un dialecticien qui raisonne dans l'absolu, et développe intrépidement le contenu de son idée. J'ai déjà eu l'occasion de rapprocher cette conception de celle de Spinoza, dont la philosophie présente avec l'Éléatisme plus d'un point de ressemblance. « Si, dit Spinoza (*Eth.*, I, 15, schol.), nous considérons la quantité telle que l'imagination nous la donne, ce qui est le procédé le plus facile et le plus ordinaire, nous jugerons qu'elle est finie, divisible et composée de parties; mais si nous la concevons à l'aide de l'entendement, si nous la considérons en tant que substance, chose très difficile à la vérité, elle nous apparaîtra, ainsi que nous l'avons assez prouvé, comme infinie, unique et indivisible. C'est ce qui sera évident pour quiconque est capable de distinguer entre l'imagination et l'entendement, surtout si l'on veut remarquer en même temps que la matière est partout la

même, et qu'il n'y a en elle de distinction de parties qu en tant qu'on la conçoit comme affectée de diverses manières; d'où il suit qu'il n'existe entre ces parties qu'une distinction modale, et non pas une distinction réelle. » Il ne viendrait à l'esprit de personne d'appeler Spinoza un sophiste pour avoir soutenu cette doctrine, quelque difficulté qu'elle présente d'ailleurs. De même il conviendrait peut-être de ne plus parler des *sophismes*, mais des *arguments* de Zénon d'Élée.

III

PROTAGORAS ET DÉMOCRITE

Le sens de la célèbre formule de Protagoras (Platon, *Théét.*, 152, A : πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν), après tant de travaux, paraît aujourd'hui bien établi : c'est une formule sensualiste et sceptique : elle exprime la relativité de toute connaissance. En vain d'ingénieux critiques ont-ils essayé d'en étendre la portée, et imaginé que par ἄνθρωπος Protagoras entendait, non pas l'homme individuel, non pas la sensibilité de chacun, mais l'homme en général, considéré comme être intelligent. On peut dire que la belle étude de Natorp (*Forsch. ur Gesch. des Erkenntnissproblems im Alterthum*) a fait justice de cette hypothèse, à l'appui de laquelle on ne saurait citer aucun texte précis. Natorp a prouvé par un examen minutieux, et avec un grand luxe d'arguments — ce qui paraissait évident à première vue pour tout lecteur non prévenu — que Platon a été dans le *Théétète* un interprète fidèle, un adversaire loyal, d'une bonne foi scrupuleuse, et attaché toujours, sinon à la lettre, du moins à l'esprit de la doctrine qu'il expose avec tant de profondeur avant de la critiquer avec tant de subtilité. Par suite, l'origine héraclitéenne de la thèse de Protagoras ne saurait être plus douteuse que la signification de la formule.

Toutefois, s'il nous semble incontestable que la doctrine de Protagoras est, dans son ensemble, relativiste et sceptique,

il ne nous paraît pas que sa vraie et propre signification ait toujours été suffisamment mise en lumière. Sur un point au moins nous croyons que l'interprétation admise par la plupart des critiques est en défaut. On considère généralement cette doctrine comme signifiant qu'aux yeux de Protagoras les choses sont de simples apparences subjectives, et qu'il n'y a point de vérité objective. Les qualités des corps, les choses mêmes, ou ce qu'on appelle ainsi, connues uniquement par les modifications de la sensibilité, et n'existant que par elles, seraient de simples états du sujet sentant. Bref, Protagoras, devançant la critique moderne, se serait fait des qualités des corps une idée analogue à celle d'un Berkeley ou d'un Hume. Sa philosophie serait un relativisme subjectif. Surtout il n'y aurait pas de différence essentielle entre sa conception et celle de Démocrite, qui, lui, sans aucun doute, considère au moins certaines qualités des corps comme de simples états passifs du sujet sentant.

Tout autre est, selon nous, la véritable pensée de Protagoras. Si nous ne nous trompons, il a considéré les choses comme véritablement existantes hors de l'esprit, aussi longtemps du moins qu'elles sont en rapport avec lui. Le chaud, le froid, la couleur auraient une existence distincte de la sensation : ces qualités ne seraient pas en nous, mais hors de nous. Quoiqu'elles ne puissent ni être, ni être connues en dehors de la représentation, elles seraient cependant distinctes de cette représentation qui nous les fait connaître, non pas comme ayant une réalité durable et permanente, non pas en tant que choses ou êtres en soi, mais comme ayant une réalité passagère et fugitive, pour autant que l'esprit les aperçoit. Par suite, la thèse relativiste serait maintenue dans toute son intégrité : et pourtant ce ne serait pas le pur subjectivisme. Il y aurait deux phénomènes distincts et inséparables : la sensation et la chose sentie; donc il y aurait encore de l'objectivité dans cette philosophie, une objectivité réduite au minimum. Protagoras serait fidèle au principe proclamé par les philosophes antérieurs, et respecté encore par Platon : *on ne pense pas ce qui n'est pas.* Seulement, dans son système sensualiste, la pensée étant réduite à la sensation, la réalité de l'objet, mesurée, comme l'exige le principe, sur

celle de la pensée, serait éphémère et passagère comme elle. La sensation changeant sans cesse, la réalité changerait avec elle; mais le parallélisme, l'harmonie constante de la pensée et de l'être seraient rigoureusement maintenus.

Cette interprétation s'imposerait d'elle-même s'il fallait s'en rapporter au texte de Sextus Empiricus, qui la suggère naturellement. *Hyp. pyr.*, I, 217 : φησὶν οὖν ὁ ἀνὴρ τὴν ὕλην ρευστὴν εἶναι, ῥεούσης δὲ αὐτῆς συνεχῶς προσθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποῤῥήσεων γίγνεσθαι, καὶ τὰς αἰσθήσεις μετακοσμεῖσθαι τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι παρά τε ἡλικίας καὶ παρὰ τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωμάτων· λέγει δὲ καὶ τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ, ὡς δύνασθαι τὴν ὕλην, ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ, πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται, τοὺς δὲ ἀνθρώπους ἄλλοτε ἄλλων ἀντιλαμβάνεσθαι παρὰ τὰς διαφόρους αὐτῶν διαθέσεις.... 219 : πάντα γὰρ τὰ φαινόμενα τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἔστιν, τὰ δὲ μηδενὶ τῶν ἀνθρώπων φαινόμενα οὐδὲ ἔστιν.

On voit là clairement que la matière, inconnue en son essence, non seulement revêt à nos yeux les diverses formes sous lesquelles elle nous apparaît, mais les prend réellement; ces apparences sont en elle aussi bien que les sensations en nous : le phénomène est quelque chose qui existe en dehors de l'esprit qui l'aperçoit : il est l'état, la manière d'être de l'objet : le paraître et l'être, tout en demeurant distincts, ne vont pas l'un sans l'autre. Nous choisissons, ou plutôt nous abstrayons, selon nos dispositions, telle ou telle propriété des corps : mais cette propriété, en l'apercevant, nous ne la créons pas, nous la trouvons préexistante, ou du moins existante en même temps que notre sensation. La matière, la chose, est tout ce qu'elle paraît être.

Il est vrai que ce texte, si clair en lui-même, n'a pas paru décisif à tout le monde. Natorp le récuse (*Forsch.*, p. 57). Il y voit une interprétation arbitraire imaginée par je ne sais quel péripatéticien, et que Sextus aurait admise inconsidérément parce qu'elle lui est commode au moment ou il s'attache à marquer les différences entre le Pyrrhonisme et la thèse de Protagoras.

Il faut avouer toutefois que ce procédé de critique paraît lui-même assez arbitraire. En général, les témoignages de Sextus ne sont pas de ceux qu'on doive tenir pour suspects. Pour la question qui nous occupe, nous voyons que Sextus

cite, ailleurs il est vrai (*M.* VII, 60), les Καταβάλλοντες dont nous ne connaissons le titre que par lui. Il a peut-être eu ce livre sous les yeux : tout au moins l'écrivain dont il s'inspire l'avait lu, et il semble bien que le développement qui suit soit emprunté à ce même ouvrage. En tout cas, nous sommes ici en présence d'une source distincte de Platon et d'Aristote, puisque ni l'un ni l'autre ne nomme les Καταβάλλοντες. De quel droit supposer que l'écrivain très intelligent et très judicieux, qu'on avoue être bien informé dans un de ses ouvrages, se soit laissé aller, dans un autre livre, pour les besoins de sa cause (qui pouvait fort bien être défendue sans recourir à cet expédient), à accueillir une interprétation suspecte et fausse? Une telle exclusion ne serait légitime que si les deux passages des *Hypotyposeis* et de l'*Adversus Mathematicos* se contredisaient formellement : mais si notre interprétation est exacte, ils se confirment l'un l'autre.

Toutefois, quelque incertitude pourrait subsister si le témoignage de Sextus était isolé. Mais il est confirmé par un texte de Platon. Qu'on veuille bien lire attentivement le passage du *Théétète*, 156, A, et l'on se convaincra aisément qu'il exprime la même pensée qu'on lit dans Sextus. Il s'agit du mouvement actif, venu de l'objet, du mouvement passif, qui est celui de l'organe du sens : de la rencontre ou de la simultanéité de ces mouvements naît la sensation. Platon ajoute : ἐκ τῆς τούτων ὁμιλίας τε καὶ τρίψεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται ἔκγονα πλήθει μὲν ἄπειρα, δίδυμα δὲ, τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ αἴσθησις, ἀεὶ συνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ· αἱ μὲν οὖν αἰσθήσεις.... παμπληθεῖς δὲ αἱ ὠνομασμέναι, τὸ δ' αὖ αἰσθητὸν γένος τούτων ἑκάσταις ὁμόγονον, ὄψεσι μὲν χρώματα παντοδαπᾶς παντοδαπά, ἀκοαῖς δὲ ὡσαύτως φωναί, καὶ ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσι τὰ ἄλλα αἰσθητὰ ξυγγενῆ γιγνόμενα. — Et plus loin : ἐπειδὰν οὖν ὄμμα καὶ ἄλλο τι τῶν τούτῳ ξυμμέτρων πλησιάσαν γεννήσῃ τὴν λευκότητά τε καὶ αἴσθησιν αὐτῇ ξύμφυτον, ἃ οὐκ ἄν ποτε ἐγένετο ἑκατέρου ἐκείνων πρὸς ἄλλο ἐλθόντος, τότε δὴ μεταξὺ φερομένων τῆς μὲν ὄψεως πρὸς τῶν ὀφθαλμῶν, τῆς δὲ λευκότητος πρὸς τοῦ συναποτίκτοντος τὸ χρῶμα, ὁ μὲν ὀφθαλμὸς ἄρα ὄψεως ἔμπλεως ἐγένετο, καὶ ὁρᾷ δὴ τότε, καὶ ἐγένετο οὗ τι ὄψις, ἀλλὰ ὀφθαλμὸς ὁρῶν, τὸ δὲ ξυγγενῆσαν τὸ χρῶμα λευκότητος περιεπλήσθη, καὶ ἐγένετο οὐ λευκότης αὖ ἀλλὰ λευκόν.... καὶ τἆλλα δὴ οὕτω, σκληρὸν καὶ θερμόν.... 159, D : ἐγέννησε γὰρ δὴ ἐκ τῶν προειρημένων τό τε ποιοῦν

καὶ τὸ πάσχον γλυκύτητά τε καὶ αἴσθησιν, ἅμα φερόμενα ἀμφότερα, καὶ ἡ μὲν αἴσθησις πρὸς τοῦ πάσχοντος οὖσα αἰσθανομένην τὴν γλῶσσαν ἀπειργάσατο, ἡ δὲ γλυκύτης πρὸς τοῦ οἴνου περὶ αὐτὸν φερομένη γλυκὺν τὸν οἶνον τῇ ὑγιαινούσῃ γλώττῃ ἐποίησε καὶ εἶναι καὶ φαίνεσθαι.

Il résulte très clairement de ce texte que les qualités sensibles sans distinction (σκληρόν, θερμόν, χρῶμα) sont produites réellement en même temps que la sensation, et durent aussi longtemps qu'elle. Elles appartiennent à la matière, définie comme la cause qui les provoque (τὸ ξυγγεννῆσαν) aussi bien que la sensation appartient à l'esprit. Elles ont une essence, en mouvement, il est vrai, mais qui mérite pourtant de s'appeler οὐσία, 177, C : φερομένη οὐσία ; 159, E : γιγνομένην καὶ φερομένην πικρότητα. Le ποιοῦν est toujours ποιόν (182, A). Elles sont dans l'intervalle (μεταξύ) qui sépare l'esprit et les choses, et ne se confondent nullement avec les sensations elles-mêmes. Il reste vrai d'ailleurs que l'œil est aveugle tant qu'il n'y a pas d'objet qui le frappe ; et l'objet est incolore tant qu'il n'y a point d'œil pour le voir. Rien n'est ou ne devient en soi et par soi, mais seulement par rapport au sujet qui perçoit : on peut donc dire, 157, A : οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ' αὑτό, ἀλλὰ τινι ἀεὶ γίγνεσθαι, ou encore (Arist., *Métaph.*, IX, 3, 1047 A) : αἰσθητὸν οὐδὲν εἶναι μὴ αἰσθανόμενον. Il reste pourtant que cette existence du sensible, si fugitive qu'elle soit, est une existence : elle est autre chose et plus qu'une simple apparence subjective. C'est la matière qui, réellement et pour un moment, a pris telle forme, est devenue et est telle chose.

Ainsi s'explique la présence, dans la formule de Protagoras, des mots ὡς ἔστι et ὡς οὐκ ἔστι. Il serait étrange, si elle avait la signification purement subjective qu'on lui a si souvent prêtée, qu'on y vît figurés les mots *être* et *ne pas être*. Si, au contraire, le mot *être* a un sens indépendamment de la représentation, si peu de chose que soit d'ailleurs cette réalité, on comprend l'insistance avec laquelle Protagoras introduit ces mots dans sa formule. Il veut rester d'accord avec le sens commun : il affirme une réalité objective. Si l'homme mesure tout, il n'est pas tout. Il y a de l'être hors de lui.

Ainsi s'explique encore une autre singularité assez choquante. Dans le *Théétète*, la sensation est à chaque instant donnée comme vraie : le titre même de l'ouvrage de

Protagoras que Platon a eu sous les yeux paraît être la *vérité*. 161 : ἀρχόμενος τῆς ἀληθείας. Cf. 162, A; 170, E; 171, C. Comment comprendre l'emploi si fréquent de ce mot, si, dans la pensée de Protagoras, il n'y a que des apparences subjectives? Démocrite, dans une circonstance analogue, disait au moins que la vérité est profondément cachée. Zeller suppose que le titre de ἀλήθεια pourrait bien être de l'invention de Platon : il croit aussi que Protagoras avait pu déclarer à plusieurs reprises et avec force qu'il se proposait de faire connaître la vérité sur les choses par opposition à l'opinion vulgaire. Ces deux suppositions sont inutiles si notre interprétation est exacte. Il est rigoureusement juste de dire que la sensation est *vraie*, puisqu'elle a un objet hors de nous, et Protagoras avait bien le droit d'intituler son livre : *la vérité*, puisque, à chaque instant, nos sensations correspondent exactement à des changements, qui d'ailleurs ne se produiraient pas sans elle. Et de même, le mot *vérité* ne s'appliquerait pas à la thèse de Protagoras prise dans son ensemble, et dans son opposition à l'opinion vulgaire : il s'agirait de la nature même de la vérité prise en elle-même. Il y a de la vérité comme il y a de l'être dans le système de Protagoras. Rien n'empêche d'ailleurs que Protagoras oppose cette vérité à celle des Éléates, avec laquelle elle forme un parfait contraste. Il se peut aussi, comme on le croit généralement, que le livre appelé ἀλήθεια soit le même que Sextus appelle καταβάλλοντες. Enfin remarquons que Platon, s'il a peut-être modifié l'expression de la pensée de Protagoras (152, A : τρόπον τινα ἄλλον) en disant que l'αἴσθησις est l'ἐπιστήμη, n'en a pas du moins changé la véritable signification, puisque l'αἴσθησις est l'ἀλήθεια (152, C : αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος ἀεί ἐστι καὶἀψευδὴς, et 171, A : τὰ ὄντα δοξάζειν ἅπαντας) : et d'ἀλήθεια à ἐπιστήμη la distance à coup sûr n'est pas grande. Par suite, on peut dire avec Schuster et contre Zeller que, selon Protagoras, il y a une science, au moins une vérité, et que cette vérité coïncide avec l'αἴσθησις : et il faut prendre comme traduisant la véritable pensée de Protagoras les expressions analogues de Platon.

Aristote dit (*Métaph.*, IV, 4, 1007 B) que Protagoras supprime le principe de contradiction. Il se peut, comme le

conjecture Zeller, que cette expression abstraite ne soit pas du langage de Protagoras : mais la chose même qu'elle exprime est certainement dans sa pensée, et il s'agit ici d'une conséquence qu'il est impossible que Protagoras n'ait pas vue. Il proclamait la réalité objective des contraires à la manière d'Héraclite (Sextus, *Hyp. pyr.*, II, 63 : Δημόκριτος ἔφη μήτε γλυκὺ αὐτὸ εἶναι μήτε πικρόν, ὁ δὲ Ἡράκλειτος ἀμφότερα). La matière est, en même temps, quoique sous des rapports différents, tout ce qu'elle paraît être à tous les hommes. Elle confond en elle les déterminations les plus opposées et les plus contradictoires. Et c'est pourquoi, comme le disait expressément Protagoras (Diog., IX, 51), il y a toujours sur toute question deux thèses opposées l'une à l'autre. Il faut se souvenir enfin que le titre de l'ouvrage : Καταβάλλοντες, désigne le choc dialectique des diverses opinions opposées sur chaque sujet.

L'argumentation de Protagoras nous apparaît donc comme dominée par le principe commun à toutes les philosophies antérieures à Platon, et qu'on retrouve même chez Platon : *on ne pense pas* (ou on ne sent pas, on ne se représente pas) *ce qui n'est pas*. C'est d'ailleurs ce qui nous est formellement attesté dans le *Théétète*, 160, A : αἰσθανόμενον γὰρ, μηδενὸς δὲ αἰσθανόμενον, ἀδύνατον γίγνεσθαι. Et plus loin, dans le discours que Platon place dans la bouche de Protagoras, 167, A : οὐ τὰ μὴ ὄντα δυνατὸν δοξάσαι.

La doctrine de Protagoras est donc un relativisme objectif ou réaliste. Aussi bien, il est aisé de voir par le *Théétète* que la relation de l'objet au sujet est un cas particulier de la relation de toutes choses entre elles. (Zeller, *Philos. d. Griechen*, Bd. I, p. 980, 1.)

Ce n'est donc pas Protagoras qui a le premier, comme on le croit communément, considéré les choses, les qualités des corps, comme de pures apparences subjectives. Le premier en date des philosophes subjectivistes fut Démocrite.

La critique de Protagoras était, en un sens, décisive : il fallait faire droit à ses principaux arguments. La connaissance sensible est essentiellement relative : voilà ce qu'il avait établi, reprenant et fortifiant une thèse que tous les philosophes antésocratiques avaient plus ou moins entrevue.

Il résulte de là qu'il n'y a point de vérité, sinon cette vérité passagère et fuyante que nous venons de définir, et qui ne mérite pas son nom : l'entendre ainsi, c'est, au fond, jouer sur les mots. Démocrite ne voulut pas se contenter d'une conception qui, en fin de compte, ruinait la science. Il chercha la vérité ailleurs, et crut la trouver : il reconnut seulement qu'elle n'est pas aussi facile à atteindre que l'avait pensé Protagoras, qu'elle n'apparaît pas du premier coup à la surface des choses, mais qu'elle est profondément cachée. C'est probablement ce que signifiait sa formule si souvent répétée (Diog., IX, 72) : ἐν βυθῷ ἡ ἀλήθεια. On aura pris pour un aveu de scepticisme ce qui était plutôt le programme d'un dogmatisme qui se cherchait encore, et voulait l'établir en face de la critique négative de Protagoras.

Il n'y avait qu'un moyen d'atteindre cette vérité, puisque les sensations sont relatives : c'était de refuser toute valeur objective aux sensations sans distinction, de faire rentrer pour ainsi dire dans le sujet ces qualités que Protagoras avait laissées en face des sensations, avec lesquelles elles faisaient en quelque manière double emploi, et de les remplacer par d'autres toutes différentes, unies cependant aux sensations par un rapport autre que celui de la ressemblance, si bien qu'il fût également vrai de dire que les sensations nous cachent la vérité et qu'elles nous la révèlent. C'est ce que fit Démocrite, au témoignage de Théophraste et de Sextus. *De Sensu*, 60 (Diels, p. 516) : Δημόκριτος ἀποστερῶν τῶν αἰσθητῶν τὴν φύσιν. — *Hyp. pyr.*, II, 63, *M.*, VI, 50. — VII, 135. — VII, 369. — VIII, 6 : μηδὲν ὑποκεῖσθαι αἰσθητόν. — VIII, 56. — VIII, 184. — VIII, 355. Désormais, les sensations, au lieu d'être l'expression de réalités extérieures semblables à elles, ne sont plus que des états du sujet, πάθη τῆς αἰσθήσεως (Theoph.), des états vides, et Sextus exprime clairement cette doctrine en disant (VIII, 184) : Δημόκριτος μηδὲν ὑποκεῖσθαι φησιν τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ κενοπαθείας τινὰς εἶναι τὰς ἀντιλήψεις αὐτῶν, καὶ οὔτε γλυκύ τι περὶ τοῖς ἐκτὸς ὑπάρχειν, οὐ πικρὸν ἢ θερμὸν ἢ ψυχρὸν ἢ λευκὸν ἢ μέλαν, οὐκ ἄλλο τι τῶν πᾶσι φαινομένων· πυθῶν γὰρ ἡμετέρων ἦν ὀνόματα ταῦτα. Pour la première fois, le lien qui unissait l'être à la pensée, la réalité à la représentation, était rompu : c'est un moment décisif dans l'histoire de la philosophie.

Briser ce lien était à la vérité une grande hardiesse : c'était une sorte de scandale logique : cela signifiait qu'on peut penser ce qui n'est pas. Une telle audace est peut-être moins étonnante chez un philosophe qui proclamait ouvertement la réalité du non-être ou du vide, du μηδέν aussi bien que du δέν ; il y a du vide aussi dans la pensée (κενοπάθεια). En tout cas, il est peut-être curieux de remarquer que le sujet a été pour la première fois posé en opposition avec l'objet par un philosophe qui voulait échapper aux conséquences mises en lumière par Protagoras. C'est un dogmatiste qui a rompu l'unité de l'être et de la pensée : c'est pour se défendre contre les négations du sophiste que le dogmatisme a forgé l'arme que le scepticisme devait tant de fois retourner contre lui. — Il y a une lointaine ressemblance entre Démocrite, inventant la théorie de la distinction des qualités primaires et secondaires, pour vaincre le phénoménisme de Protagoras, et Thomas Reid, reprenant cette même distinction pour échapper au phénoménisme de Hume.

Si la sensation, comme nous venons de le voir, était déclarée insuffisante, il fallait bien y joindre un autre procédé de connaissance : ce fut le raisonnement, le même λόγος dont les philosophies antérieures avaient aussi fait usage sans le définir exactement. Démocrite fit comme eux, et ne parvint peut-être pas à concilier cette théorie, nécessaire pour son système, avec son explication physique de la connaissance (Natorp, *Forsch.*, p. 164, et *Archiv f. G. d. Phil.*, p. 348). Quoi qu'il en soit, Démocrite affirma l'existence réelle ἑτεῇ de deux choses : l'atome et le vide (Sext., *Hyp. pyr.*, I, 214 : ἑτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν· ἑτεῇ μὲν γὰρ λέγει ἀντὶ τοῦ ἀληθείᾳ). Quant au mouvement, Démocrite n'avait pas besoin ici d'en affirmer l'existence, puisqu'elle était reconnue par l'adversaire qu'il combattait. Il montra seulement que le mouvement ne suffisait pas, comme le croyaient Héraclite et Protagoras, à tout expliquer : il fallait y joindre un principe de stabilité, l'atome, et une condition également indispensable pour la conception de l'atome et celle du mouvement, le vide. Dès lors, ce qu'on a appelé plus tard les qualités primaires des corps, propriétés essentielles des atomes, connues non par les sens, mais au fond pures conceptions mathématiques, la

grandeur et la forme, suffisaient à expliquer toutes les propriétés apparentes des objets réels (Théoph., *l. c.*).

On dira peut-être que cette interprétation rencontre une difficulté dans les textes qui nous montrent Protagoras disciple de Démocrite (Gal., *Hist. ph.*, 3; Diels p. 601. — Stob., *Ecl.*, I, 50; Diels, p. 396. — Clém. Alex., *Strom.*, I, 14, 353. — Hermias, *Irr. Gent. Phil.*, 9; Diels, p. 613. — Diog., IX, 50. — Aristocl. ap. Euseb., *Praep., ev.* XIV, 19, 5). Mais Zeller a déjà montré qu'en dépit de leur nombre ces témoignages doivent être récusés. Tous les historiens s'accordent à faire naître Démocrite environ 20 ans après Protagoras : et ainsi la chronologie confirme ce que l'analyse des doctrines avait montré : la philosophie de Démocrite marque un progrès sur celle de Protagoras.

D'ailleurs nous savons que Démocrite avait écrit un livre contre Protagoras (Plut., *Adv. Col.*, 4. Sext., *M.*, VII, 389). Il ne nous a pas été conservé une ligne de cet ouvrage : Plutarque dit seulement : τοσοῦτόν γε Δημόκριτος ἀποδεῖ τοῦ νομίζειν μὴ μᾶλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον τῶν πραγμάτων ἕκαστον, ὥστε Πρωταγόρᾳ τῷ σοφιστῇ τοῦτο εἰπόντι μεμαχῆσθαι, καὶ γεγραφέναι πολλὰ καὶ πιθανὰ πρὸς αὐτόν. Sextus dit de son côté : πᾶσαν μὲν οὖν φαντασίαν οὐκ εἴποι τις ἀληθῆ διὰ τὴν περιτροπὴν καθὼς ὅ τε Δημόκριτος καὶ ὁ Πλάτων ἀντιλέγοντες τῷ Πρωταγόρᾳ ἐδίδασκον. — Est-il téméraire de conjecturer que cet ouvrage de Démocrite avait pour objet précisément la question qui nous occupe? Démocrite y démontrait probablement que la réalité, véritable et absolue, si elle est difficile à atteindre, n'est cependant pas entièrement hors de nos prises; l'existence des atomes et du vide peut être connue avec certitude. Ainsi se trouvait maintenue la légitimité de la science, la réalité de l'ἀλήθεια, non pas au sens de Protagoras, qui ne l'évoquait que pour la faire évanouir aussitôt, mais au sens plein et entier du mot, tel que l'exige l'esprit humain, et que le réclame la science.

Ainsi envisagé, le livre inconnu du vieux philosophe fait pendant au *Théétète* : et dans sa théorie de la connaissance, l'œuvre de Démocrite présente de grandes analogies avec celle de Platon. C'est ce que disait déjà Théophraste, *l. c.* : Δημόκριτος καὶ Πλάτων ἐπὶ πλεῖστόν εἰσιν ἡμμένοι : et si différentes

que soient leurs autres conceptions, quelque hostilité peut-être qu'il y ait eu entre eux, les noms des deux penseurs, en tant qu'ils s'opposent à Protagoras, sont souvent cités ensemble (Sext., *M.*, VII, 389. — VI, 50. — VII, 116. — VII, 389. — VIII, 6. — VIII, 56). Tous deux, en effet, ont poursuivi le même but : maintenir contre la critique négative du sophiste les droits de la science. Dans cette œuvre commune, ils ont dû nécessairement se rencontrer en bien des points : tous deux ont, en effet, diminué la valeur du témoignage des sens; tous deux ont invoqué une faculté de connaître distincte de l'expérience sensible. Bien plus, tous deux, pour expliquer, soit l'erreur, soit le caractère subjectif des apparences sensibles, ont dû admettre la réalité du non-être : à ce point de vue encore il y a une étroite parenté entre le *Sophiste* et l'œuvre de Démocrite. Mais là s'arrêtent les ressemblances. Au témoignage de Théophraste (*l. c.*), Platon n'a pas dépouillé les corps de leurs qualités aussi hardiment que Démocrite a osé le faire. La réalité que le philosophe d'Abdère reconnaît au delà des phénomènes est toute matérielle, et c'est des Idées que Platon prétend démontrer l'existence. La faculté de raisonner qu'invoque Démocrite n'est pas l'intuition intellectuelle de Platon. Enfin, tandis que le non-être de Platon paraît n'avoir qu'une existence toute relative dans le domaine des Idées, Démocrite fait du non-être ou du vide une réalité, une sorte d'absolu. Mais en dépit de ces différences et d'autres encore, les deux philosophies n'apparaissent pas moins comme ayant le même rapport à la thèse de Protagoras : elles sont la protestation du dogmatisme, idéaliste ou matérialiste, contre le relativisme réaliste de Protagoras.

IV

L'ŒUVRE DE SOCRATE

On a beaucoup écrit sur Socrate, et, à ne compter que les ouvrages publiés en divers pays de notre temps, sans avoir égard aux livres antérieurs ni à ceux de l'antiquité, longue serait la liste des livres, mémoires ou opuscules, consacrés à la vie ou à l'œuvre du penseur athénien. Il est probable qu'il en sera encore de même à l'avenir. La physionomie de Socrate, en raison même de l'incertitude et de l'insuffisance de nos moyens de connaissance, ne cessera pas d'avoir pour tous les chercheurs l'attrait d'une énigme à déchiffrer; et sans doute le dernier mot sur cette question ne sera jamais dit. Dans les pages qui vont suivre nous ne nous proposerons ni de revenir sur la vie du philosophe, ni d'étudier son caractère, ni de déterminer l'influence qu'il a exercée sur le développement de la pensée grecque et sur la philosophie en général. Nous voudrions seulement essayer de déterminer quelle a été son œuvre proprement philosophique, quelles idées nouvelles il a introduites dans le monde, quelle part il a eue dans la formation de la morale grecque qui devait, grâce aux travaux de ses disciples, Platon et Aristote, devenir une partie si considérable de la philosophie et une science qui mérite encore aujourd'hui d'être proposée à l'admiration et peut-être à l'imitation des penseurs modernes.

Pour simplifier cette recherche il semble que nous puis-

sions, après le beau chapitre consacré à Socrate par Ed. Zeller et la très savante et profonde étude de M. Boutroux sur « Socrate, fondateur de la science morale », considérer comme acquis les trois points suivants :

1° Socrate a été le véritable fondateur de la science morale; avant lui on peut bien trouver chez les poètes, chez les auteurs de sentences, chez les philosophes même, un certain nombre de maximes profondes et ingénieuses sur la vie; on ne rencontre pas encore un corps de doctrine formant un tout, un système dont toutes les parties s'inspirent d'une idée commune et soient étroitement reliées entre elles. C'est sans doute pour répondre aux objections des sophistes et mettre les croyances traditionnelles à l'abri de leurs objections que Socrate a été amené à chercher des principes solides et à constituer une science qui donnât satisfaction à la fois aux exigences de la raison et aux vieilles traditions en ce qu'elles avaient de respectable et de nécessaire.

2° Cette science fondée par Socrate a uniquement pour objet la détermination des concepts, c'est-à-dire la formation d'idées générales obtenues par induction et déterminées par les procédés qu'on a si souvent décrits.

3° Les concepts qui sont selon Socrate l'objet de la science sont uniquement les concepts d'ordre pratique. Il faut écarter la thèse si brillamment soutenue par M. Fouillée, d'après laquelle Socrate aurait été un métaphysicien en même temps qu'un moraliste. Un témoignage d'Aristote ne laisse aucun doute à cet égard : *Metaph.*, I, VI: « Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν ». Cf. *De part. anim.*, I, 1. Socrate s'est toujours borné à l'étude des choses humaines. Le « γνῶθι σεαυτόν » doit être pris au pied de la lettre : c'est l'homme seul considéré dans ses actions et dans sa vie morale qui est l'objet de ses réflexions. Il s'agit maintenant de savoir jusqu'où il a poussé cette science et quels résultats il a obtenus.

La science telle que l'entend Socrate, ayant pour objet les concepts, doit nécessairement aboutir à des définitions, c'est ce qui est évident par soi-même et ce qui nous est expressément attesté à la fois par tous les témoignages. Xénophon nous dit que Socrate se proposait de déterminer l'essence de

tous les êtres : « τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων » (*Memor.*; IV, VI, 1). Aristote dit aussi qu'il voulait « ὁρίσασθαι τὴν οὐσιάν » (*De part. an.*, I, 1), et ailleurs : « δύο ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ'ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου ». Cela posé, il est naturel de se demander à quelle définition Socrate a été conduit, c'est-à-dire comment il a atteint le but qu'il se proposait. Or si nous cherchons d'abord, comme il est naturel, dans les témoignages de Xénophon des renseignements relatifs à cette question, nous ne trouvons rien ou presque rien. Nous apprenons par exemple que Socrate a défini la justice : l'observation des lois établies (τὰ νόμιμα), ou que la piété consistait d'après lui à rendre aux dieux les honneurs qui leur sont dus. On conviendra que ces définitions ne présentent pas un caractère très scientifique et qu'elles ne sauraient être considérées comme appartenant en propre à Socrate. Si de Xénophon nous passons à Platon, et si nous essayons de découvrir dans l'œuvre de ce philosophe des définitions dont on puisse dire qu'elles appartiennent sûrement à Socrate, nous n'en trouvons aucune. Dans les grands dialogues tels que la *République* et le *Philèbe*, c'est évidemment sa propre pensée que Platon exprime et non celle de son maître. Pour reconnaître celle-ci, il faudrait plutôt la rechercher dans les petits dialogues souvent appelés socratiques, qui datent vraisemblablement de la jeunesse de Platon et qui présentent ce caractère distinctif qu'il n'y est encore fait aucune mention de la théorie des Idées. Or, si nous lisons attentivement ces dialogues, nous y voyons que le philosophe expose et discute avec beaucoup de pénétration et parfois de subtilité plusieurs définitions, mais n'en propose aucune pour conclure. Ainsi, dans le *Lachès*, plusieurs définitions du courage sont examinées et rejetées; il en est de même dans le premier *Hippias* pour les définitions du Beau. Tous ces dialogues sont purement critiques. Le *Protagoras* laisse aussi en suspens des problèmes qu'il a proposés. Même dans le *Théétète*, où Platon cependant dépasse visiblement la pensée de son maître, la conclusion est encore négative.

Aristote ne nous offre pas non plus d'exemples de définitions proprement dites formulées par Socrate. Il nous dit bien que le maître de Platon cherchait à donner des définitions

générales, il ne nous dit pas qu'il y ait réussi, surtout il ne nous montre pas comment il y avait réussi.

De ces divers témoignages il semble donc résulter que si Socrate a conçu nettement ce que devait être la science, il n'a pas réussi à réaliser entièrement l'idée qu'il s'en était faite. Il a bien déterminé le cadre ou la forme de la science, il n'a pu en déterminer le contenu. Cette impression, donnée par le témoignage de ses disciples, est encore confirmée, semble-t-il, par le témoignage de Socrate lui-même. Il paraît avoir eu conscience de son impuissance à réaliser la science telle qu'il la concevait. C'est ainsi que, dans l'*Apologie*, Platon lui fait dire qu'ayant cherché pourquoi l'oracle de Delphes l'avait appelé le plus sage des hommes, il avait fini par comprendre que, ne sachant rien, pas plus que les autres savants, il leur était du moins supérieur en ce qu'il ne croyait pas savoir ce qu'il ignorait. En toute occasion Socrate répète que ce qu'il sait le mieux, c'est qu'il ne sait rien. Dans le *Théétète* il déclare en propres termes qu'il est incapable d'engendrer aucune connaissance « ἄγονος εἰμὶ τῆς σοφίας » (*Théétète*, 157 C), et, d'après la célèbre définition de la maïeutique contenue dans ce dialogue, la méthode de Socrate consiste précisément à examiner, à mettre à l'épreuve (βασανίζειν, ἐξετάζειν, σκήπτεσθαι, σκοπεῖν) les idées des autres, c'est-à-dire les définitions proposées par autrui, mais non pas à proposer lui-même des idées ou des définitions. A plusieurs reprises il nous est dit qu'il excelle seulement à mettre les autres dans l'embarras : « ἀπορεῖν ποιεῖν τοὺς ἄλλους ». Dans divers dialogues, serré de près par ses adversaires, il se refuse à formuler lui-même aucune doctrine, il se borne toujours à critiquer celle des autres. Il refuse même de se soumettre aux procédés d'interrogation que lui même fait subir à ses interlocuteurs. Socrate, dit Aristote, interrogeait, mais ne répondait pas : « Σωκράτης ἠρώτα, ἀλλ' οὐκ ἀπεκρίνετο » (*Soph. elench.*, 183, B, 7).

On peut sans doute supposer qu'il y a quelque ironie dans cette prudence constamment observée par Socrate, et que, s'il s'obstinait à ne faire aucune réponse, il n'en avait pas moins par devers lui des opinions arrêtées et des idées de derrière la tête. Mais ce n'est là, après tout, qu'une supposition; il est plus probable, et c'est une interprétation plus conforme aux

textes, qu'il s'est reconnu lui-même impuissant à constituer la science idéale, telle qu'il l'avait conçue. Rien n'interdit de supposer qu'on doive prendre au pied de la lettre les réticences et les négations si fréquentes attribuées à Socrate par Xénophon et par Platon.

On arrive à la même conclusion si, laissant de côté les témoignages, on examine attentivement quelques-unes des propositions qui paraissent constituer le fond même de l'enseignement de Socrate. La principale de ses thèses était certainement celle de l'identité de la science et de la vertu. Pour être vertueux il faut savoir, et il suffit de posséder la science pour être vertueux. Xénéphon le dit expressément et nous en trouvons la confirmation dans le *Protagoras* de Platon (*Protagoras*, p. 361 sq.). Enfin Aristote, dont le témoignage en ces questions a une si haute autorité, attribue expressément à Socrate cette même théorie : « Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι, ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας » (*Eth. Nicom.*, VI, 13, 1144, B, 17); et il a consacré même à la réfuter le VIe livre de l'*Ethique à Nicomaque*. Cette thèse signifie que personne n'est méchant volontairement, qu'on ne peut pas vouloir son mal quand on sait de science certaine quel est le bien, ou encore, en d'autres termes, que si, avec le vulgaire on entend par intempérance (ἀκρασία) l'impossibilité pour un homme qui sait ce qui est bien de résister à ses passions, l'intempérance n'existe pas (ἀκρασίας οὐκ οὔσης), et sans doute la contradiction qui existe entre ce passage d'Aristote et celui de Xénophon (*Mémorables*, IV, ch. 5) où Socrate parle de l'ἀκρασία, n'est qu'apparente, le mot ἀκρασία étant pris dans ce dernier témoignage dans son sens large et habituel.

Cependant il ne suffit pas de dire que la vertu est la science, il faut encore indiquer quel est l'objet de cette science. Évidemment, chez Socrate, uniquement préoccupé des choses humaines, comme on l'a vu ci-dessus, il ne s'agit pas de la science en général, mais de la science relative à la conduite de la vie, en d'autres termes de la science du bien. Reste à savoir en quoi consiste le bien et quelle définition Socrate en a donnée. La réponse de Socrate à cette question est formelle : le bien, d'après les *Mémorables*, c'est l'utile. Il suffit de lire cet ouvrage pour se rendre compte que cette définition du bien

par l'utile est toujours présente à la pensée de Socrate. Et, il ne faut pas s'y tromper, il ne donne pas à ce mot d'utile cette signification très générale suivant laquelle, dans toute doctrine morale, le bien et l'utile, s'ils ne se confondent pas, se touchent inévitablement. Car dans quel système pourrait-on concevoir que le bien ne soit pas utile à quelque degré ou en quelque façon? Comment pourrait-on dire d'une chose qu'elle est bonne, si elle ne procurait pas quelque avantage à celui qui la possède? L'idée du bien implique donc nécessairement, en un sens, l'idée de l'utile; pour toute morale, le bien, c'est, peut-on dire, l'utilité suprême. Mais il faut bien prendre garde qu'il n'y a rien de tel chez Socrate. Quand il dit que le bien, c'est l'utile, il prend ce mot dans l'acception courante, il lui donne la signification qu'on lui attribue vulgairement. Socrate est donc un utilitaire, dans le sens strict et précis du mot. De sorte que, dans sa doctrine, le bien, défini par l'utile, ne diffère pas beaucoup du plaisir ou de l'agréable. C'est ainsi que, dans les *Mémorables* (III, 8), Socrate, à une question qu'Aristippe lui posait pour l'embarrasser, répond : « Qu'entends-tu par bon? Si tu entends par là, non pas ce qui est bon en vue de telle ou telle chose, mais ce qui n'est bon à rien (c'est-à-dire le bien en soi), je ne le connais pas, et je n'ai pas besoin de le connaître » (Εἰ γ'ἐρῶντας με εἴ τι ἀγαθόν ἐστιν, οὔτ' οἶδα οὔτε δέομαι). Et la suite de l'entretien nous montre clairement qu'aux yeux de Socrate, le bien, c'est ce qui est approprié à une certaine fin. Cela nous est, du reste, très nettement confirmé par la façon dont Socrate parle des différentes vertus, et par les indications que nous trouvons à ce sujet dans les *Mémorables*. Le courage est utile, car il est la connaissance des choses qu'il faut craindre et de celles qu'il faut éviter. De même, dans le *Protagoras*, le courage est défini comme un moyen des plus efficaces pour s'assurer certains avantages et pour préserver sa vie. La justice, à son tour, n'est pas considérée par Socrate comme ayant une valeur propre, mais comme étant un moyen de gagner la confiance et l'estime de ses contemporains; l'amitié n'est pas louée pour ce qu'elle peut avoir de noble et d'élevé, mais pour l'avantage qu'elle présente, en tant qu'elle nous donne un allié, un protecteur fidèle, qui travaille à notre bonheur. La maîtrise de soi,

elle-même, nous est représentée comme offrant certains avantages : car, si nous sommes habituellement tempérants, nous n'en éprouvons que plus de jouissance lorsque nous satisfaisons nos appétits, tandis qu'au contraire les plaisirs fréquemment répétés amènent la satiété et émoussent nos sens. Le beau lui-même n'est pas défini autrement que par l'utile : une armure est belle si elle est solide et commode, un panier à fumier est beau s'il est bien adapté à sa fin. La même idée se retrouve sous une forme plaisante dans le *Banquet* de Xénophon : Socrate s'en sert pour prouver que son nez camus et largement ouvert est très beau, parce qu'il est plus apte, à cause de ses dimensions, à recueillir plus d'odeurs; ses yeux à fleur de tête sont beaux, eux aussi, parce qu'ils offrent une plus grande surface aux rayons lumineux. Il paraît difficile de croire cependant qu'un homme tel que Socrate en soit resté à une conception aussi terre-à-terre de la moralité, et l'on est tenté de supposer que Xénophon a interprété inexactement sa pensée. Tout de même il est curieux de remarquer qu'on retrouve à peu près la même doctrine dans le *Protagoras* de Platon, exposée, cette fois, avec toute la précision et la netteté qu'on doit attendre d'un vrai philosophe. Il s'agit de cette thèse indiquée plus haut, d'après laquelle la vertu est identique à la science ou, comme dit Platon (*Protagoras*, p. 361 sqq.) : La science ne peut être vaincue par les plaisirs ou par tout autre mobile. Ce qui signifie qu'il est impossible qu'un homme, sachant de science certaine où est le bien, se porte vers le mal. Pour le démontrer, Socrate établit d'abord cette proposition singulière, mais essentielle, qu'il n'y a pas de différence radicale entre le bien et l'agréable, que nous appelons bon ce qui est agréable et mauvais ce qui est désagréable. Cela étant, dire qu'un homme qui connaît le bien cède à l'attrait du plaisir, cela revient à dire qu'il est vaincu par le bien. Or cela ne peut signifier que ceci : qu'il choisit un plaisir moindre quand il pourrait en choisir un plus grand. De même, dire d'un homme qu'il préfère ce qui est mauvais à ce qui est bon, c'est dire qu'il préfère le désagréable. — En d'autres termes, du moment qu'on ne fait pas de différence entre le bien et l'agréable, le mal et le désagréable, il faudra dire que si l'on

penche de tel ou tel côté, c'est qu'on croit y trouver une plus grande somme de plaisirs; car, si les mobiles en présence sont de même nature, c'est une prédominance de quantité qui, seule, pourra assurer la victoire à l'un deux. Il est vrai qu'on peut supposer que nous nous trompons dans l'évaluation des plaisirs, parce que leur proximité ou leur éloignement peuvent nous faire illusion, de la même façon que la distance nous fait porter des appréciations erronées sur les dimensions réelles des objets. A cela Socrate répond que, dans ce dernier cas, nous avons un moyen d'éviter toute erreur : c'est de recourir à la mesure. De même quand il s'agit d'évaluer les plaisirs, c'est-à-dire de déterminer ce qui est bien et ce qui est mal, nous devons les mesurer : c'est précisément en cela que consiste la science. Grâce à elle, c'est toujours l'action la plus agréable qui l'emporte, et la science, c'est-à-dire la connaissance de la quantité réelle de plaisir, ne peut-être vaincue. Si nous cédons à l'attrait du mal, c'est donc, en réalité, parce que nous sommes dans l'ignorance; celle-ci étant supprimée, comme nous voulons toujours notre plus grand bien, c'est-à-dire notre plus grand plaisir, nous irons toujours vers lui, si nous savons où il est. — Cette curieuse démonstration, on le voit, repose sur deux principes : d'abord, que le bien c'est l'agréable; ensuite, qu'il s'agit d'un même être dans lequel on ne distingue pas plusieurs fonctions ou natures; c'est-à-dire qu'elle suppose l'unité et dans les motifs d'action et dans l'agent. On n'a pu y échapper qu'en établissant, au sein de ces deux principes, des distinctions que Socrate n'avait pas faites.

Sans contester la valeur de témoignages aussi formels, Ed. Zeller a cru pouvoir trouver dans les textes relatifs à Socrate quelques vues un peu plus élevées et des conceptions moins grossières. Il relève avec complaisance certains textes de Xénophon, d'où il semble ressortir que, tout en professant la théorie de la relativité du bien, Socrate soutenait que certaines choses sont bonnes par elles-mêmes, et contribuent par elles-mêmes à notre perfection intérieure. Ed. Zeller ajoute que ces indications sont très importantes à recueillir, venant de Xénophon, qui était un homme très pratique et un peu terre-à-terre. En somme Ed. Zeller estime que Socrate s'est contredit, puisque d'un côté il aurait professé l'utilitarisme,

et que de l'autre il aurait ébauché la théorie que développera Platon, théorie d'après laquelle certaines choses sont bonnes par elles-mêmes, indépendamment des avantages matériels que nous pouvons en retirer, et même si elles ne nous procurent pas ces avantages : « Assurément, il y a contradiction à professer que la vertu est la fin suprême de la vie, et à la recommander en même temps à cause des avantages qu'elle procure, et Platon, en effet, reconnaissant là une contradiction, l'a évitée. » (Trad. Boutroux, t. III, p. 145.) Ed. Zeller ajoute qu'on aurait tort de reprocher gravement à Socrate ces contradictions, car il est arrivé à tous les philosophes, y compris Kant lui-même, de se contredire. Cette dernière remarque est fort juste, et nous n'aurions aucune hésitation ni aucun scrupule à absoudre Socrate, si les textes nous obligeaient vraiment à relever dans sa doctrine la contradiction dont l'accuse Ed. Zeller. Or, c'est justement ce que je ne crois pas. Je ne trouve rien, en effet, qui puisse nous autoriser à attribuer à Socrate les idées qu'on lui prête. Ed. Zeller cite un passage de l'*Apologie* (29 D) où Socrate recommande à ses disciples de perfectionner leur âme et de subordonner tout le reste à cette fin; de plus quelques lignes de Xénophon semblent aussi montrer que, pour Socrate, l'âme humaine vaut par elle-même. Mais il faut comprendre ce qu'il entend par là. Il y a un texte de Xénophon qui paraît bien de nature à nous enlever toutes les illusions que nous pourrions avoir sur ce point (*Mémorables*, l. I, ch. IV). Il y est dit en effet qu'il n'est rien de préférable à l'âme humaine pour éviter le chaud et le froid, pour chercher et trouver ce qui est nécessaire à la satisfaction de la faim et des autres besoins de l'organisme, etc. Telle est donc la pensée de Socrate, quand il affirme l'excellence de l'âme : elle est un organe merveilleusement approprié aux fins profitables à la vie de l'individu, elle est d'une utilité capitale pour la conservation du corps et pour son bien-être; en un mot, il considère l'âme non pas comme étant une fin en elle-même, mais comme un moyen, un instrument, un organe admirablement adapté à sa fonction, qui est d'assurer à l'homme la plus grande somme possible d'avantages matériels. Dans toute cette discussion, il semble bien que Socrate se soit trouvé en présence d'une difficulté qu'il n'est pas parvenu à surmonter. D'une part, son bon sens et sa grande sagesse pratique lui font sentir qu'il doit y avoir un principe d'action supérieur à l'agréable ou au plaisir immédiat; d'autre part, quand il s'efforce de déterminer ce principe lui-même, il ne parvient pas à le distinguer de l'utile, et l'utile lui-même ne diffère pas essentiellement de l'agréable. Ainsi, c'est faute d'avoir trouvé une définition du bien, ce qui était pourtant l'objet principal de ses recherches, que Socrate s'embarrasse dans d'inextricables contradictions. C'est ce que confirme le passage du *Protagoras* déjà cité ci-dessus, où Socrate ramène expressément le bien et le mal au plaisir et à la peine, ἡδὺ καὶ ἀνία.

Cela est si vrai que, dans un entretien avec le sophiste Antiphon (*Mémorables*, liv. I, ch. VI), celui-ci lui objecte que tout en cherchant le bien ou l'utile, lui, Socrate, n'arrive, en somme, qu'à des résultats médiocres, puisque, mal nourri, mal vêtu, privé de tous les plaisirs, il vit comme un malheureux. A cela Socrate répond qu'en effet il est pauvre, que sa nourriture est grossière, qu'il porte le même vêtement l'hiver et l'été, qu'il marche pieds nus; mais il ajoute qu'il est libre, sobre, endurant, sans besoins, qu'il ne dépend de personne, qu'il n'est pas l'esclave de son propre corps. Il énumère ainsi un certain nombre de vertus. Ces vertus, d'après sa théorie, sont bonnes, parce qu'elles pourraient lui procurer certains avantages, mais, en réalité, il n'en retire jamais aucun profit, aucune jouissance. Il y a donc ici une difficulté, et même une contradiction, mais différente de celle que Zeller reproche à Socrate, et qui consiste en ceci : Socrate recommande de pratiquer les diverses vertus à cause des avantages matériels qu'elles sont susceptibles de nous procurer; mais ces avantages, il n'en jouit jamais.

En résumé Socrate a défini la vertu par la science; mais cette définition toute formelle ne pouvait suffire. Il aurait fallu déterminer l'objet de cette science, c'est-à-dire le bien, mais comme Socrate n'avait à sa disposition que des notions assez vagues de l'utile ou de l'agréable, telles que les conçoit le sens commun, il ne pouvait résoudre la difficulté. Ici encore, en ce qui concerne le problème capital de sa philosophie, il n'a pas su découvrir une définition.

Pour achever de comprendre pourquoi Socrate, malgré la force de son esprit et la subtilité de sa dialectique, s'est trouvé impuissant, il n'est pas sans intérêt d'examiner comment ses successeurs Platon et Aristote sont parvenus à résoudre le problème qui l'avait arrêté. L'un et l'autre prennent pour point de départ la proposition essentielle du socratisme; ils admettent que la science a pour objet des notions générales et qu'il n'y a point de vertu sans la science. Ils sont les vrais continuateurs de Socrate, mais d'abord si la vertu suppose la science, elle ne se ramène pas tout entière à la science. Pour être vertueux il faut savoir, mais il ne suffit pas de savoir. En d'autre termes, la vertu ne dépend pas de l'intelligence ou de la raison toute seule, et c'est pourquoi on ne peut l'enseigner. Il y a dans l'âme une autre partie, une partie irrationnelle dont il faut tenir compte pour définir la vertu. Mais pour justifier cette thèse Platon étudie directement la nature de l'âme où il distingue trois parties. On sait par quel détour, dans les premiers livres de la *République*, il arrive à cette conclusion après avoir comparé l'âme humaine à une cité et distingué dans la cité humaine trois castes différentes. Aristote arrive à une conclusion toute semblable par un autre chemin et par des considérations, non plus psychologiques, mais métaphysiques, en observant la hiérarchie des êtres et la subordination des formes inférieures aux formes supérieures de l'être.

En second lieu les successeurs de Socrate ne se bornent pas à signaler une différence entre la science et la vertu, ils donnent encore des définitions séparées de la vertu et du bien. C'est Platon qui donne le premier cette définition de la vertu, qui sera conservée par toute la philosophie grecque : la vertu est la fonction propre de chaque être « οἰκεῖον ἔργον » (*Rep.*, liv. I, fin). La vertu de l'homme est l'exercice de la raison. Cette définition sera reprise et complétée par Aristote. D'autre part le bien est pour Platon soit l'idée du bien, le bien en soi (*Rep.*, l. VI), objet immuable de la raison, soit, au point de vue purement humain, le bien tel qu'il est défini à la fin du Philèbe à l'aide de cinq éléments différents : le beau, le symétrique, l'intelligence, la science avec l'opinion vraie, les plaisirs purs. Aristote envisage le bien tout autrement. Il le définit par le bonheur, réductible lui-même à l'action conforme

à la raison. Et dans l'un et l'autre cas les deux philosophes ont dû briser le cercle étroit du « γνῶθι σεαυτόν », s'élever au-dessus de la considération des choses purement humaines et pénétrer plus avant dans la connaissance psychologique et métaphysique de l'être. C'est précisément ce que Socrate ne pouvait ou ne voulait pas faire, et c'est pourquoi son œuvre devait rester incomplète. Il y avait contradiction entre l'idée que Socrate s'était faite de la science et les moyens dont il disposait pour constituer cette science.

Mais si Socrate a, en dernière analyse, partiellement échoué dans l'œuvre qu'il avait entreprise, ce n'est pas pour lui un mince honneur d'avoir le premier compris ce que devait être la science morale et d'avoir posé les premières pierres de l'édifice que ses glorieux disciples devaient achever. Ainsi s'explique et se justifie la grande place que Socrate occupe dans l'histoire de l'esprit humain, et l'admiration que tant de générations successives lui ont témoignée.

V

LES MYTHES DANS LA PHILOSOPHIE DE PLATON

Parmi les questions préjudicielles que doit nécessairement résoudre quiconque veut pénétrer un peu avant dans la philosophie de Platon se trouve au premier rang celle de la valeur des mythes. Il est certain que Platon a souvent présenté ses doctrines sous forme poétique ou allégorique. Il s'est complu dans la fiction, et il n'est presque pas de dialogue où l'on ne puisse, en cherchant bien, découvrir des mythes plus ou moins développés. Il semble que ce soit surtout sur les questions essentielles, celles de Dieu, de l'âme, de la vie future, que le philosophe ait pris plaisir à présenter sa pensée sous la forme la plus opposée à sa méthode ordinaire qui est la dialectique. Certains dialogues, tels que le *Timée*, le plus considérable à la fois par l'étendue et l'importance des questions qu'ils traitent, puisqu'il s'agit de la formation du monde, de l'origine des dieux et des âmes, paraissent mythiques d'un bout à l'autre. Que faut-il penser de cette intervention perpétuelle de l'imagination dans l'exposé des doctrines platoniciennes? Doit-on rejeter impitoyablement et considérer comme étranger à la philosophie de Platon ce qui est présenté sous forme poétique ou paraît entaché de mythologie? Peut-on au contraire admettre que les mythes renferment au moins une part de vérité et que, à certains égards et dans une mesure qui reste à déterminer, ils font partie intégrante de la philosophie platonicienne?

La première de ces solutions, la plus simple et la plus radicale, celle aussi qui, à certains égards, convient le mieux à la doctrine d'un véritable philosophe, devait séduire beaucoup de bons esprits. Elle a été défendue avec une force singulière dans un travail remarquable, très approfondi et très documenté, publié par M. Louis Couturat sous forme de thèse latine : *De Mythis platonicis*. Et il faut convenir que les raisons que le jeune et savant auteur met en avant méritent une sérieuse considération.

Personne, peut-être parmi les philosophes anciens, n'a eu plus que Platon l'idée nette de ce que doit être la science et de la différence qui la sépare des autres modes d'affirmation. L'objet de la science ne comporte aucun changement, demeure toujours identique à soi-même; la raison seule, soit par l'intuition, soit par la démonstration, peut l'atteindre. L'opinion, au contraire, est infiniment variable et changeante. La vraisemblance présente une infinité de degrés. Elle est essentiellement fuyante et mobile. On sait le jugement de Platon sur les poètes et comment il traite Homère dans sa *République*. Il est plein d'admiration pour eux, mais les considère comme dangereux et se défie de leurs inventions. Comment supposer qu'un pareil philosophe ait pu, dans l'exposé de ses propres doctrines, recourir à un procédé d'exposition si éloigné de sa manière habituelle de raisonner, et peut-on voir autre chose qu'un jeu dans les fictions où il se complaît quelquefois, parce que c'est la mode de son temps, et que, d'ailleurs, le tour naturel de son esprit l'y inclinait peut-être? Mais il ne semble pas possible qu'il ait jamais présenté sous la forme poétique une doctrine qu'il aurait prise au sérieux ou quelque proposition qu'il aurait eu à cœur de défendre.

C'était l'usage, au temps de Platon, d'invoquer les anciens poètes et principalement Homère, Hésiode ou Simonide, en toute circonstance et à tout propos. Les ouvrages d'Homère et d'Hésiode étaient pour l'antiquité ce que les livres saints ont été longtemps pour les modernes, et il faut se souvenir qu'alors on n'avait guère d'autres livres. C'est là qu'on allait chercher de beaux exemples, des préceptes et des règles de conduite. On voit, par les dialogues mêmes, dans le *Protagoras* notamment, que c'était un exercice favori des sophistes

de choisir quelque pensée dans un vieux poète, de la développer, de la commenter et d'en tirer souvent les conséquences les plus singulières et les applications les plus inattendues. Or contre ces jeux d'esprit alors si répandus et si fréquents Platon s'élève sans cesse avec la plus grande énergie. On sent tout son mépris pour ces vaines divagations. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire entre autres le *Phèdre* et le *Protagoras*. Comment croire que Platon soit tombé précisément dans le défaut qu'il reproche à ses contemporains et qu'il ait revêtu ses propres pensées de cette forme poétique qu'il proscrit partout où il la retrouve, et qui lui semble, à elle seule, une marque d'erreur et de fausseté? Il faut donc que partout où le caprice de Platon s'est joué à quelque vision poétique, nous soyons avertis que ce n'est là qu'un jeu, et on doit écarter de sa philosophie, si l'on veut la saisir en elle-même, tout ce qui n'est pas sévèrement démontré et rigoureusement établi. L'imagination est suspecte partout où elle se manifeste. En procédant avec cette rigueur, on arrive, comme l'a montré M. Couturat, à écarter comme sans valeur une grande partie de la philosophie de Platon. La théorie de Dieu est un mythe ; il en est de même de celle de l'âme et de la doctrine relative à l'immortalité. L'explication de l'univers, telle qu'elle est présentée dans le *Timée*, n'a rien de platonicien. Seules la théorie des Idées et la théorie des Idées-Nombres qui s'y rattache, et peut-être en fait la suite, méritent considération. Il ne reste que peu de chose du Platonisme, mais au moins ce que nous en avons est solide, démontré, et, comme il est exempt de toute fantaisie, digne du nom de la science.

Cette opinion si simple et si plausible ne paraît pas cependant à l'abri de toute contestation, et je serais disposé, pour ma part, à faire les réserves les plus expresses. Je crois bien qu'il faut accorder à M. Couturat que, dans Platon, les théories de Dieu, de l'âme et de l'immortalité, l'explication de la genèse du monde sont mythiques. Mais la question est de savoir si tout ce qui est mythique est, par là même, suspect, et doit être rejeté. Il faudrait s'entendre sur la signification exacte du mot « mythe », et je suis porté à croire que certains mythes expriment la pensée la plus intime de Platon, et que,

malgré leur forme mythique, la plupart des grandes théories qui viennent d'être nommées font partie intégrante du système au même titre que la théorie des Idées.

D'abord, si on élimine du Platonisme toutes ces grandes théories, que restera-t-il? A vrai dire, la théorie des Idées et peut-être aussi celle des Idées-Nombres sont seules, on vient de le voir, à trouver grâce devant une critique trop impitoyable. Mais comment croire que Platon s'en soit tenu là, et qu'il se soit borné à poser les principes, sans chercher à en déduire les conséquences et les applications, qu'il ait renoncé à expliquer le monde, l'âme et Dieu? Le Platonisme, ainsi réduit, ressemble vraiment trop à l'Eléatisme. Comment croire surtout que, si tel était le Platonisme véritable et authentique, Aristote et les anciens s'y soient trompés, et qu'Aristote nous parle souvent des théories du *Timée* sur l'âme et sur la matière en les prenant fort au sérieux?

Il est certain que Platon blâme souvent l'interprétation des poètes telle qu'elle était pratiquée par les sophistes et qu'il se montre fort sévère pour certaines fictions poétiques. Mais, d'un autre côté, comment comprendre que lui-même se soit si souvent abandonné à sa fantaisie et qu'il ait introduit tant de fictions et de poésie dans son œuvre. Un philosophe ennemi absolu des mythes ne fait pas tant de mythes. Enfin, en lisant les mythes les plus considérables, notamment ceux du *Gorgias*, du *Phédon*, de la *République*, qui ont trait à la vie future, on a le sentiment très net qu'il ne s'agit pas là pour Platon d'un simple amusement. Il est impossible de n'être pas frappé du ton grave et presque religieux qu'il prend naturellement quand il s'explique sur ces grands sujets. Sans doute sa pensée est un peu incertaine et flottante, et il est facile de signaler, d'un dialogue à l'autre, de nombreuses et importantes différences de détail. Mais il semble aussi impossible de contester qu'ils ont tous une même tendance et qu'ils expriment tous une même pensée fondamentale, que Platon a pu sans doute présenter sous les formes les plus variées, mais qui, pour ce qu'elle a d'essentiel, n'a pas changé et lui tient fort à cœur.

C'est surtout à propos du *Timée* que se pose la question de la valeur du mythe chez Platon. Ce dialogue, en effet,

paraît mythique du commencement à la fin, et, en un sens, il est impossible de contester qu'il le soit. Platon lui-même, à chaque instant et avec un parti pris évident, nous avertit qu'il parle selon la vraisemblance et qu'il n'a pas la prétention de nous révéler la vérité absolue et définitive. Si pourtant ce dialogue ne contenait pas une partie importante des doctrines de Platon, et s'il ne se rattachait pas étroitement à sa philosophie, comment comprendre que le philosophe ait écrit par amusement un travail de cette étendue. Le badinage serait un peu long. Il est aisé de voir d'ailleurs que, dans ce dialogue écrit vraisemblablement dans sa vieillesse, Platon a consigné les résultats de très longues et très nombreuses recherches. Ce n'est visiblement pas l'œuvre d'un jour, mais au contraire le résultat de patientes études. L'auteur nous le dit lui-même. A plusieurs reprises il parle avec fierté de son œuvre et se vante d'être le premier qui ait écrit sur la nature un ouvrage d'une telle importance, et en quelques endroits, notamment 51, D, et dans toute la discussion qui suit, il semble mettre les philosophes au défi de trouver des explications plus plausibles que la sienne. Et on ne peut pas dire qu'il ait tort, car il est bien évident que, malgré ses imperfections et les nombreuses erreurs qu'y peut relever la science moderne, le *Timée* marque un progrès notable sur tous les traités antérieurs de la « Nature ». C'est une œuvre, dans la pensée de l'auteur, non de fantaisie, mais de science. C'est bien ainsi que l'entend Aristote, qui le discute fort sérieusement; et, dans la suite, le *Timée* est resté un des ouvrages qui ont exercé le plus d'influence sur les destinées de l'esprit humain : il a été considéré jusqu'au moyen âge comme le bréviaire de la science physique.

Tout porte donc à croire que, dans la pensée de son auteur, le *Timée* n'est pas un simple amusement et qu'il doit y avoir un lien étroit entre la physique qu'il expose et la théorie des Idées. Il nous semble que ce lien existe et que même il n'est pas difficile de le montrer.

Il faut remarquer, en effet, que, si Platon a le premier peut-être nettement défini la science et l'a distinguée de tout autre mode d'affirmation, il fait aussi, dans son système, une part très large à l'opinion, δόξα. C'est ce qu'on voit avec la dernière

précision à la fin du Ve livre de la *République*, où l'opinion est représentée comme intermédiaire entre la science et l'ignorance, de même que le devenir est l'intermédiaire entre l'être et le non-être. On le voit non moins clairement dans la page si souvent citée de la fin du VIe livre de la *République*. Dans l'opinion, il distingue deux degrés : l'opinion vraie, δόξα ἀληθής, ὀρθὴ δόξα, et la fausse. Or il se trouve que l'opinion vraie a une grande valeur à ses yeux, et que, si jamais il ne la confond avec la science, du moins elle ne lui en paraît pas très éloignée. Il indique nettement dans le *Banquet* (202, A) en quoi l'opinion vraie diffère de la science, et la même distinction se trouve dans le *Timée* (51, D). Mais cette distinction faite, il considère l'opinion vraie comme très proche de la science. Elle en est l'équivalent toutes les fois que nous ne pouvons pas atteindre à la vraie science démonstrative. L'opinion vraie est sans doute, en un sens, toujours inférieure à la science, puisqu'elle est privée de la raison, et ressemble à ces statues de Dédale qui s'enfuient sans qu'on puisse les fixer (Ménon, 97, E). Mais, malgré cette infériorité, l'opinion vraie ici encore est placée tout auprès de la science. On le voit bien par la fin du Théétète où l'opinion vraie accompagne la définition ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου et est distinguée de la science. Mais il est aisé de voir par l'ensemble de la discussion qu'elle est fort au-dessus de la sensation dont il a été question antérieurement. A la fin du *Philèbe* (67, B), quand Platon énumère par ordre de dignité les divers éléments du Bien, il place les opinions vraies, ὀρθαὶ δόξαι, immédiatement après les sciences et sur le même rang. Nous retrouvons encore la même doctrine dans le *Phèdre* (265, C) et c'est même là qu'elle se retrouve avec le plus de netteté. Nous y voyons en effet les différents moyens à l'aide desquels on peut parvenir à l'opinion vraie. Tels sont l'inspiration poétique, la divination, le délire prophétique, l'amour. Il y a même des opinions vraies qui proviennent d'une origine plus basse. C'est ainsi que, dans le *Timée* (71, B), la large surface lisse du foie des animaux qui le fait ressembler à un miroir est considérée comme propre à représenter les images de l'avenir. Par suite, la partie inférieure du corps peut, à sa manière, participer à la vie divine et à la vérité. Enfin, dans le *Ménon* (97, B), Platon

expose la profonde théorie de la vertu qu'il oppose à celle de Socrate, et cette théorie consiste précisément à expliquer la vertu par l'opinion vraie. Il nous est dit, en propres termes, qu'au point de vue pratique, l'opinion vraie produit les mêmes résultats que la science et n'est pas moins utile : οὐδὲν ἄρα ἧττον ὠφέλιμόν ἐστιν ὀρθὴ δόξα ἐπιστήμης. Et le *Ménon* tout entier, à le bien prendre, par sa théorie de la réminiscence autant que par celle de la vertu, est une apologie de l'opinion vraie.

Il serait aisé de multiplier les exemples et les citations. Partout on verrait que Platon, ayant conçu un idéal de science très haut et très noble, s'est rendu compte que l'esprit humain ne pouvait pas y atteindre, et qu'il doit souvent s'en tenir à cette connaissance intermédiaire, l'opinion vraie, équivalent ou succédané de la science, sorte de pis-aller dont il faut savoir se contenter. Mais encore cette connaissance intermédiaire ne doit-elle pas être méprisée. Elle est connaissance de la vérité et participe au divin, pour ainsi dire, au second degré. C'est un des traits caractéristiques de la méthode de Platon d'avoir partout multiplié les intermédiaires, les moyens termes, si bien qu'il passe d'une manière continue d'une partie à une autre et parvient à tout embrasser. Ces intermédiaires sont d'ailleurs ramenés à l'unité parce qu'ils sont tous soumis à une sorte de mathématique interne, qui, par la proportion, maintient l'unité dans la diversité. C'est ainsi que l'opinion (δόξα) est à la simple conjoncture (εἰκασία) ce que la connaissance intuitive (νόησις) est à la science discursive (διάνοια) [*Rép.*, VI, 511] et ces divisions (τμήματα) dans la théorie de la connaissance correspondent exactement aux divisions de la théorie de l'être. La science est à l'opinion ce que l'être est au devenir. L'opinion vraie est la science du devenir.

Cette place faite à l'opinion vraie, au vraisemblable, dans le système de Platon était en quelque sorte exigée par l'ensemble de la doctrine. Étant donnés, d'une part, la distinction de l'être et du devenir empruntée à Parménide et à Héraclite ; d'autre part, l'idée que Platon se fait de la science, il était impossible que le devenir ou le monde de la génération fût objet de science. Par essence et par définition, en effet, il est,

comme l'avait vu Héraclite, soumis au changement, et, les mots étant toujours pris chez Platon dans un sens absolu, il s'agit ici d'un changement perpétuel qui atteint toutes les parties et ne laisse subsister rien de fixe. Dès lors, de deux choses l'une : ou bien la philosophie s'en tiendra à la science pure, et alors il lui faudra renoncer à rien dire de l'homme, du monde, de l'âme, et même, comme nous le verrons, des dieux; elle s'enfermera, comme l'Éléatisme, dans une formule vide et stérile qui n'explique rien, parce qu'elle s'applique à tout, et elle renoncera à ce qui est, en fin de compte, l'objet même de la philosophie, c'est-à-dire l'explication du monde; ou bien, à côté de la science rigoureuse, elle fera place à un mode de connaissance inférieure, participant de la nature de son objet, c'est-à-dire mobile et changeant. Entre ces deux partis le choix de Platon ne pouvait être douteux, et les mêmes raisons qui, dans sa métaphysique, l'obligent à placer le devenir à côté de l'être, le contraignent dans sa théorie de la connaissance, à placer l'opinion vraie à côté de la science. Il y a un probabilisme platonicien qui fait partie du système au même titre que la philosophie du devenir, au même titre que la théorie même de la science.

Que telle soit bien la signification du Platonisme, c'est ce que l'histoire a prouvé. Quand les successeurs de Platon abandonnèrent la théorie des Idées et de la science, il ne resta plus que le probabilisme. Ce n'est sans doute pas sans motif que des hommes comme Arcésilas et Carnéade prétendirent toujours relever de Platon et continuer sa tradition.

Si telle est la place faite à la probabilité dans le dogmatisme platonicien, le rôle du mythe s'explique tout naturellement. Le mythe est l'expression de la probabilité. Il faudrait d'ailleurs se garder de croire que le mythe soit toujours chez Platon un simple jeu de l'imagination. Personne ne contestera que le mythe de Poros et de Pénia dans le *Banquet* n'exprime d'une manière allégorique la doctrine développée plus loin par Socrate, et qui considère l'amour comme un démon intermédiaire entre les dieux et les hommes. Dans le *Timée*, Platon unit ensemble les fictions poétiques et les raisonnements mathématiques. Il rapproche ce qu'il appelle le raisonnement vrai et l'apparence, lorsque, par exemple, expli-

quant du point de vue de la vraisemblance la formation des éléments, il la rattache à la formation des triangles indivisibles et à toute cette géométrie singulière qui sans aucun doute se relie étroitement à ses spéculations les plus hautes. Son intention apparaît ici très clairement dans le texte même qu'il faut citer (*Timée*, 51, D). Il vient de distinguer avec la plus grande précision l'intelligence et l'opinion vraie, « car l'une se forme par l'enseignement, l'autre par la persuasion; l'une est toujours conforme à la droite raison, l'autre est sans raison; l'une est inébranlable dans sa conviction, l'autre est mobile dans sa persuasion. L'opinion vraie est le partage de tous les hommes; l'intelligence n'appartient qu'aux dieux et à un petit nombre d'hommes »; et un peu plus loin, avant d'arriver à l'explication géométrique des éléments, il nous dit en propres termes qu'il rapproche l'un de l'autre le raisonnement scientifique, λόγος ὀρθός, et le vraisemblable, εἰκώς (*Timée*, 56, B). Et c'est visiblement sa prétention, à travers tout le *Timée*, de rapprocher autant que possible l'explication plausible du monde des principes de sa philosophie. C'est pourquoi il insiste à plusieurs reprises sur la théorie des Idées elle-même, et s'efforce de rattacher les causes secondaires ou adjuvantes aux causes principales, la nécessité et la matière à cette intelligence qui leur persuade de se soumettre à ses lois. C'est ainsi que dans toute l'œuvre de Platon s'unissent et se marient sans se confondre et se nuire l'une à l'autre l'explication scientifique et l'exposition mythique.

Il est peut-être intéressant de remarquer que le rôle assigné à la croyance par Platon est précisément inverse de celui que la philosophie moderne est disposée à lui donner. Pour la plupart de nos contemporains, en effet, pour ceux du moins qui veulent bien faire une place à la croyance, celle-ci est conçue comme dépassant la science et s'élevant au-dessus des phénomènes. Ce sont les plus hauts objets de la pensée humaine : Dieu, l'âme, la vie future, ceux-là même sur lesquels la science positive, limitée à la connaissance des phénomènes et de leurs lois, n'a aucune prise, qui sont l'objet propre de la croyance. La croyance est envisagée parfois comme supérieure à la science même; pour un peu on essayerait de nous persuader qu'elle est plus certaine et plus sûre : en tout cas elle s'entend beaucoup plus loin : — « Je vois, je sais, je crois » diraient volontiers quelques-uns avec le poète. C'est tout le contraire chez Platon. L'esprit humain à ses débuts est encore plein de confiance dans sa force et sa puissance. Les déceptions de la recherche ne l'ont pas encore mis en défiance contre lui-même. C'est par la science dont il vient de concevoir l'idée, par la science claire, définitive et inébranlable telle que les mathématiques en ont fourni le modèle, qu'il se flatte d'atteindre les plus hauts objets. C'est la réalité suprême, celle des Idées, qu'il croit atteindre du premier coup, et c'est à mesure qu'il descend du ciel vers la terre, qu'il passe de l'être au devenir, de la lumière à l'obscurité, de la science à la croyance. La croyance est une moindre science, parce qu'elle a pour objet des réalités de plus en plus concrètes. Elle va ainsi en s'affaiblissant de degré en degré; très forte encore et très voisine de la science quand elle s'applique aux êtres immortels, elle s'affaiblit à mesure qu'elle descend l'échelle des êtres, et quand elle arrive au plus bas degré, quand elle arrive à l'expérience sensible, quand elle passe des qualités de la matière à la matière elle-même, elle devient de plus en plus trouble et incertaine, jusqu'à ce qu'elle s'efface complètement et se perde dans les ténèbres. Dans le *Timée*, la matière échappe presque entièrement aux prises de l'esprit, elle n'est aperçue que par un raisonnement bâtard. Elle est à peine un objet de croyance, μόγις πιστόν. Ainsi, tandis que pour la science moderne les phénomènes donnés par l'expérience sont le type même de la certitude et le point de départ nécessaire de la connaissance, et que les réalités supérieures ne sont plus atteintes que par la croyance, chez Platon ce sont les réalités supérieures qui sont objet de science, et les phénomènes qui sont objet de croyance. Rien peut-être n'est plus propre que cette opposition à marquer la différence profonde qui sépare le point de vue du philosophe ancien de celui de la pensée moderne.

Si ces considérations sont exactes, il en résulte quelques conséquences fort importantes pour l'interprétation de la philosophie platonicienne. La critique moderne s'est peut-être trop pressée d'écarter les mythes platoniciens et de les considérer comme un simple jeu du philosophe. En particulier les

mythes du *Timée* devraient être pris au pied de la lettre. On peut d'ailleurs s'en assurer en les rapprochant des autres dialogues. Il n'y a peut-être pas dans tout le *Timée* une affirmation de quelque importance qu'on ne puisse retrouver sous une forme à peine différente dans d'autres dialogues. Nous voudrions en donner un ou deux exemples à propos des problèmes essentiels : la nature de l'âme et celle de Dieu.

Le *Timée* nous représente l'âme humaine comme composée de deux parties : l'une mortelle, l'autre immortelle ; et cette affirmation très évidemment se retrouve ailleurs. Mais en outre la partie rationnelle ou immortelle de l'âme nous est donnée elle-même comme composée de trois éléments : l'essence du même, celle de l'autre, et une essence intermédiaire qui ne paraît pas être autre chose que le nombre. Or, si étrange que cela paraisse à première vue, nous croyons que cette composition de l'âme rationnelle doit être prise au sérieux. Sans doute il ne faudrait pas pousser les choses à l'extrême, et quand Platon parle de la coupe ou du cratère dans lequel Dieu a mêlé les éléments constituants de l'âme, on ne doit pas s'imaginer qu'il s'agisse d'un objet corporel et d'un mélange comme celui que faisaient les alchimistes. Mais qu'il s'agisse là d'un véritable mélange idéal, en d'autres termes, que l'âme humaine, loin d'être simple, comme nous le disons aujourd'hui, soit réellement un composé, un mélange, c'est ce qui deviendra évident peut-être, si l'on considère que le mot de μῖξις ou ses équivalents reviennent à chaque instant chez Platon et qu'ils sont, en fin de compte, comme on peut le voir par le *Sophiste*, synonymes de ce que le philosophe appelle la *participation*. Au surplus il n'y a pas de difficulté, dans cette philosophie, à concevoir qu'un mélange soit immortel ou éternel, pourvu qu'il soit bien fait, ou qu'il ait été formé par la main des Dieux. C'est ce que dit en propres termes le *Timée* dans cet étrange discours que le démiurge adresse aux dieux récemment créés : Vous n'êtes pas indécomposables, ἀδιάλυτοι; mais cependant vous ne serez pas détruits, οὐ λυθήσεστε, parce que je le veux ainsi, τῆς ἐμῆς βουλήσεως, et c'est ce que confirme le texte de la *République*, X, 611, B : il n'est pas facile qu'un composé soit éternel, surtout si la composition n'en est pas très belle, καὶ μὴ τῇ καλλίστῃ

κεχρημένον συνθέσει. L'âme immortelle est donc composée d'Idées fondues ensemble avec une parfaite harmonie, et cela signifie qu'elle participe essentiellement de la nature du même ou de l'un, et de la nature de l'autre ou du multiple unies entre elles comme toujours chez Platon par un moyen terme (μεταξύ) ; et c'est parce qu'elle est ainsi composée qu'elle peut connaître, d'une part ce qui est toujours identique à soi-même, c'est-à-dire les Idées, d'autre part ce qui change sans cesse, c'est-à-dire le monde sensible. Car c'est un principe constant dans la philosophie platonicienne que le semblable seul connaît le semblable. La connaissance dans cette philosophie s'explique par ce fait que le sujet est substantiellement identique à l'objet. Empédocle, composant l'âme d'éléments corporels, disait que c'est par la terre que l'âme connaît la terre, et par l'eau qu'elle contient qu'elle connaît l'eau ; Platon, composant l'âme d'éléments idéaux, conçoit exactement de la même manière le rapport du sujet et de l'objet : c'est ce qui nous est attesté expressément par Aristote dans un passage du traité de l'*Ame* (liv. I, ch. II, 404 B, 16).

Mais c'est surtout quand il s'agit de la divinité que l'interprétation des mythes du *Timée* prend une grande importance. Il en résulte avec évidence que le démiurge est conçu, ainsi que l'âme du monde elle-même, comme appartenant au monde du devenir, c'est-à-dire comme soumis au changement, inférieur aux Idées placées au-dessus de lui, participant de leur nature et, osons le dire, peut-être comme composé lui-même. Ce démiurge est le seul être qui dans Platon soit désigné par ce mot : le dieu, ὁ θεός. Des interprètes modernes ont bien pu, de leur autorité privée, transporter cette appellation à l'Idée du Bien elle-même. Mais rien dans les textes n'autorise cette substitution, et si l'on va au fond des choses il est bien difficile de comprendre comment une Idée, au sens platonicien du mot, pourrait être en même temps l'Être individuel et personnel que tout le monde et Platon lui-même désigne par cette expression : le dieu, ὁ θεός. En fait, jamais Platon ni Aristote n'ont identifié l'idée du Bien avec Dieu, et, d'autre part, jamais l'Être que Platon appelle Dieu n'a été identifié avec l'Idée du Bien. Au contraire, il en est expressément distingué dans le *Timée*, puisqu'il a les yeux fixés sur les Idées

qui sont des modèles et principalement sur le vivant en soi, αὐτο ζῶον, dont il paraît bien qu'il participe lui-même. On est ainsi amené, prenant au pied de la lettre les textes ou les mythes du *Timée*, à considérer le démiurge ou le dieu de Platon comme un être inférieur et dérivé, subordonné aux Idées exactement comme le Jupiter de la religion grecque est subordonné au *fatum*, à cette différence près que, dans le système du philosophe grec, ce qui domine la divinité n'est plus une force aveugle et sourde, mais au contraire le suprême intelligible et la souveraine perfection. Cette interprétation est d'ailleurs confirmée par le passage du *Phèdre* où tous les dieux et le plus grand de tous à leur tête nous sont représentés contemplant les essences éternelles situées en dehors du ciel, ἔξω τοῦ οὐρανοῦ (247, C). Dans les deux dialogues, la divinité habitant à la limite du ciel appartient au monde de la génération ou du devenir.

A la vérité, on pourrait être tenté d'identifier le dieu de Platon ou le démiurge du *Timée* avec le principe qui dans le Philèbe (27, B) est appelé la cause, αἰτία, distinguée du fini, πέρας, de l'infini, ἄπειρον, et du mélange des deux, μικτόν, et, pour le dire en passant, ces quatre principes des choses du *Philèbe*, sous des noms différents, correspondent exactement aux principes du dialogue soi-disant mythique du *Timée* : l'être, le devenir, le démiurge et la matière. Édouard Zeller a interprété cette doctrine du *Philèbe* en ce sens que ce seraient des Idées que désignerait le mot αἰτία. Mais cette interprétation est contredite par le fait que dans le *Philèbe* la cause est expressément appelée Jupiter et intelligence royale : Ζεύς καὶ βασιλικὸς νοῦς (30, D) ; et, dans le même endroit, il est dit, comme d'ailleurs dans le *Timée*, que l'intelligence suppose une âme, le νοῦς, la ψυχή. Si le démiurge du *Timée* est identique à la cause du *Philèbe*, il est donc une intelligence et une âme. Or les dialogues les moins mythiques de Platon nous représentent l'intelligence, νοῦς, comme inférieure de quelque degré à l'Idée du Bien. A la fin du Philèbe, lorsque le philosophe, voulant définir le souverain Bien et ne pouvant en atteindre l'idée unique, essaye de l'embrasser sous trois idées différentes : σὺν τρισὶ λαβόντες (65, A), il les énumère par ordre de dignité et place au premier rang la symétrie, συμμετρία, puis

la beauté, κάλλος, et en troisième lieu l'intelligence et la vérité νοῦς καὶ ἀλήθεια (66, B) ; viennent ensuite les sciences et les opinions vraies. De même, dans la *République* (liv. VII, 517, C), nous voyons l'idée du Bien engendrer l'intelligence et la vérité : νοῦν καὶ ἀλήθειαν παρασχομένη. Et ainsi se confirme par les textes les plus authentiques l'accord du *Timée* avec les autres dialogues. Ces exemples, auxquels il serait aisé d'en ajouter d'autres, suffisent à montrer comment la pensée philosophique de Platon, tout en restant fidèle à elle-même et d'accord avec ses principes essentiels, peut prendre, et peut-être doit prendre, dès qu'elle s'essaye à expliquer le monde sensible et le devenir — ce qui est après tout l'objet de toute philosophie — la forme d'un mythe. Le mythe se rattache ainsi par sa racine même au système, et il en fait vraiment partie intégrante. Enfin, si le philosophe grec fait une place dans sa doctrine à l'imagination et à la conjecture soutenues et contenues par la raison et la dialectique, il n'y a peut-être pas lieu de lui en faire un reproche, car de nos jours même la méthode la plus sévère n'interdit pas au savant de faire parfois des hypothèses et de risquer des inductions ou des conjectures qui, sans être des vérités définitives, passent cependant pour des vérités probables.

VI

SUR LE « BANQUET » DE PLATON

Le *Banquet* est parmi les dialogues de Platon un des plus clairs et des plus accessibles. On peut le lire d'un bout à l'autre sans se heurter à des difficultés comme celles qui nous arrêtent si souvent dans le *Sophiste* ou le *Parménide*. Dès la première lecture un esprit attentif peut légitimement se flatter d'embrasser en ce qu'elle a d'essentiel la théorie de l'auteur, d'en pénétrer le sens exact, d'en découvrir les beautés. Cependant, s'il veut y regarder de près, le même lecteur ne tardera pas à se poser quelques questions qui ne se résolvent pas d'elles-mêmes.

Le dialogue est manifestement composé de trois parties, qui sont : les cinq premiers discours sur l'amour, puis celui de Socrate, enfin celui d'Alcibiade. Mais quel rapport y a-t-il entre la première et la seconde de ces trois parties? Faut-il, comme on l'a fait souvent, mettre au compte de Platon les idées exposées dans les cinq discours et les considérer tous comme des fantaisies où s'essaye, se joue et s'attarde l'imagination du philosophe avant de trouver dans le discours de Socrate la formule exacte et définitive de sa pensée? Ou bien, au contraire, doit-on voir dans ce dernier discours une réponse au précédent, si bien que la seconde partie du dialogue, loin d'être la continuation de la première, serait en pleine opposition avec elle et apparaîtrait comme une véritable réfutation? De plus, il semble à première vue que tous les convives du *Banquet* soient des amis rapprochés par une sympathie commune, habitués à se rencontrer et à échanger entre eux sur les sujets les plus divers des pensées délicates ou des propos ingénieux. En est-il réellement ainsi? Ou n'y a-t-il pas quelques épines parmi ces roses? Ne peut-on pas, sous les formes extérieures de la politesse et à travers l'enjouement d'un entretien amical, découvrir certaines oppositions, quelques réticences et même sur certains points l'essentiel désaccord? En particulier, comment faut-il expliquer la présence d'Aristophane parmi les amis de Socrate? L'auteur des *Nuées* s'est-il reconcilié avec sa victime, et dans les conversations légères du dialogue ne subsiste-t-il rien des anciennes inimitiés? Devons-nous dire avec quelques historiens qui s'en étonnent que les deux interlocuteurs conversent sur le ton de la plus intime cordialité, ou Platon se souvient-il, même en écrivant le *Banquet*, du temps où il dénonçait Aristophane comme un des principaux auteurs de la mort de Socrate? (*Apol.*, 19, C.)

La doctrine de Socrate, ou plutôt de Diotime de Mantinée, ou plutôt encore de Platon, sur l'amour est assez claire par elle-même; mais comment s'accorde-t-elle avec l'ensemble du système? D'où vient ce brillant éloge de l'enthousiasme et de l'amour dans l'œuvre sévère du métaphysicien géomètre et du législateur un peu morose de la *République* et des *Lois*? Enfin, quel rapport y a-t-il entre le discours d'Alcibiade et les autres parties de l'ouvrage? Faut-il voir dans ces bouffonneries un simple jeu dont il n'y a pas à chercher d'autres raisons que le caprice et la fantaisie de l'auteur, ou bien peut-on, là encore, apercevoir un lien plus étroit, découvrir une pensée unique qui relie entre elles les diverses parties de l'ouvrage? La preuve que ces différentes questions se posent naturellement et que la solution n'en est pas fort aisée, c'est que les critiques les ont diversement résolues. Notre intention n'est pas, dans le présent travail, de passer en revue et de discuter ces solutions[1]; nous voudrions seulement, sans nous flatter le moins du monde de résoudre toutes les difficultés,

1. Signalons seulement entre autres travaux l'étude de M. C. Huit : *Étude sur le « Banquet » de Platon*, Paris, 1889. Et du même auteur : *Platon et Aristophane* dans la *Revue des Études grecques*, 1888.

essayer d'en éclaircir quelques-unes, de rappeler certaines explications qui paraissent avoir été un peu oubliées, enfin d'indiquer quelle idée on peut se faire de l'ensemble de l'ouvrage et de démêler quelle a été l'intention principale de son auteur.

I

Un point d'abord est certain et apparaît avec évidence si l'on suit avec un peu d'attention le développement du dialogue. Sur ce qui est ou paraît être l'objet propre de la discussion, c'est-à-dire la nature et la valeur de l'amour, il y a une opposition radicale entre les cinq premiers discours et celui de Socrate. On a quelquefois considéré le *Banquet* comme un ouvrage écrit en l'honneur de l'amour. Cela n'est vrai que si l'on considère uniquement la première partie de l'ouvrage; si l'on s'attache à la suite, et surtout au discours de Socrate, on serait plus près de la vérité en disant qu'il est écrit contre l'amour. A vrai dire, il n'est écrit ni pour ni contre, et c'est ce qu'on verra tout à l'heure. Malgré la diversité extrême de leurs points de vue, les cinq premiers interlocuteurs sont d'accord pour dire que l'amour est un dieu, et par là il faut entendre un être parfait et sans défaut. Sur ce point, le médecin naturaliste Eryximaque (186, A) ne s'exprime pas autrement que les poètes Aristophane et Agathon. C'est parce que l'amour est un dieu qu'on peut en faire l'éloge, et par ce mot il faut entendre qu'on célèbre ses mérites ou ses vertus sans faire aucune réserve; et, de fait, il n'y a pas d'ombre au tableau. Ceux mêmes, comme Pausanias et Eryximaque, qui distinguent deux sortes d'amour, laissent de côté après une simple mention la forme inférieure et célèbrent uniquement la gloire du dieu.

Tout autre est au contraire l'attitude de Socrate. « En effet, dit-il, jusqu'ici, j'avais été assez simple pour croire qu'on ne devait faire entrer dans un éloge que des choses vraies, que c'était là l'essentiel, et qu'il ne s'agissait plus ensuite que de choisir, parmi ces choses, les plus belles, et de les disposer de la manière la plus convenable. J'avais donc grand espoir

de bien parler, croyant savoir la vraie manière de louer. Mais il paraît que cette méthode ne vaut rien et qu'il faut attribuer les plus grandes perfections à l'objet qu'on a entrepris de louer, qu'elles lui appartiennent ou non, la vérité ou la fausseté n'étant en cela d'aucune importance, comme s'il avait été convenu, à ce qu'il paraît, que chacun de nous aurait l'air de faire l'éloge de l'amour, mais ne le ferait pas en réalité. C'est pour cela, je pense, que vous attribuez à l'amour toutes les perfections et que vous le faites si grand et la cause de si grandes choses; vous voulez le faire paraître très beau et très bon : j'entends à ceux qui ne s'y connaissent pas et non certes aux gens éclairés. Cette manière de louer est belle et imposante, mais elle m'était tout à fait inconnue lorsque je vous ai donné ma parole. C'est donc ma langue et non mon cœur qui a pris cet engagement. Permettez-moi de le rompre, car je ne suis pas encore en état de vous faire un éloge de ce genre » (198, D sqq). De même, en terminant son discours, Socrate dit à Phèdre : « Et maintenant, Phèdre, vois si ce discours peut être appelé un éloge de l'amour, sinon, donne-lui tel autre nom qu'il te plaira » (212, C).

Pour justifier ses réserves Socrate démontre à Agathon (201, C) qu'il s'est entièrement mépris sur la nature de l'amour : l'amour, en effet, étant essentiellement un désir, implique une privation, car on ne désire pas ce que l'on a, par conséquent une imperfection et une souffrance. Bien loin donc qu'on puisse se le représenter comme le plus beau, le plus heureux, le plus jeune et le plus délicat des dieux, ne se posant jamais que sur des fleurs (196, B), tel qu'on le voit dans la jolie description du poète tragique, il faut l'imaginer sous les traits d'un enfant chétif et maigre, toujours en guenilles, toujours à l'affût, toujours en quête de quelque artifice ou de quelque entreprise (203, C). Il n'est pas fils de Vénus, il est fils de Poros et de Pénia. Par suite il n'est pas exact de dire qu'il soit un dieu, puisqu'il est un mélange de bien et de mal, et qu'il peut même être mauvais. Il est un démon, un grand démon, c'est-à-dire un de ces êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes, qui transmettent aux hommes les ordres des dieux et aux dieux les prières des hommes. L'amour n'est pas un bien par lui-même. Il n'occupe qu'un rang secondaire, il ne

vaut que par la fin qu'il poursuit. Il n'est un bien que s'il est au service de ce qu'il y a de meilleur, c'est-à-dire des Idées. C'est pourquoi Socrate ne prétend pas faire un éloge de l'amour; aussi, en terminant son discours, demande-t-il à Phèdre si ce qu'il vient de dire peut être appelé un éloge. En un mot, si on nous permet d'exprimer ces idées anciennes en langage moderne, la thèse des cinq premiers interlocuteurs est identique à celle qu'ont soutenue certains romantiques et que soutiennent encore implicitement bon nombre d'écrivains. L'amour est un bien par lui-même. La passion justifie tout, le sentiment n'a pas à chercher hors de lui-même sa règle et sa fin. Socrate, au contraire, subordonne le sentiment et la passion à l'Idée, c'est-à-dire à la science ou à la raison. Non seulement Socrate est en désaccord avec les autres convives sur l'idée qu'il convient de se faire de l'amour, mais encore il est aisé de voir qu'il repousse et combat chacune des théories exposées en particulier par chacun d'eux.

Il serait déplaisant de mettre en forme les arguments du *Banquet* et de substituer une pesante argumentation au discours si vivant et si alerte où s'est jouée la libre fantaisie de Platon. Mais il est bien permis d'indiquer sans les modifier les arguments qu'il oppose en passant à ceux qui ont parlé les premiers. On verra bien qu'il ne s'agit pas dans cette première partie du dialogue de pensées ou de points de vue auxquels Platon se serait arrêté un instant et d'où il serait parti pour s'élever à une conception plus haute, mais bien d'opinions très opposées à la sienne, d'esprit et de tendance tout différents, et qu'il écarte avec autant de force qu'il en a déployé ailleurs contre ses adversaires déclarés. Le discours de Phèdre a eu le tort de considérer, à l'exemple des vieilles cosmogonies ou des premiers systèmes philosophiques, l'amour comme un principe très ancien et antérieur à tous les autres. Agathon le lui reproche (195 B), et soutient qu'il est au contraire le plus jeune; mais la vérité est qu'il n'est ni l'un ni l'autre; il est de tous les temps et a pour objet l'immortalité (207, A). Phèdre s'est encore trompé en parlant de la vertu d'Alceste et du courage d'Achille. C'est par le désir de l'immortalité qu'il faut expliquer l'une et l'autre (208, D). Pausanias a eu raison de distinguer deux sortes

d'amour; mais il aurait dû s'apercevoir qu'outre l'amour des âmes et l'amour des corps, il y a encore beaucoup d'autres formes du même sentiment; que l'amour, de même qu'il est commun à tous les êtres, peut s'appliquer à tous les objets (205, B). De plus, nous montrerons tout à l'heure quelles réserves il faut faire sur la distinction de la Vénus Uranie et de la Vénus terrestre (186, A). Eryximaque a eu raison de corriger cette faute; mais on peut lui reprocher à son tour d'avoir pris le mot amour dans un sens beaucoup trop général. On peut sans doute l'employer pour désigner l'attrait qui porte tout être vers le bien ou le bonheur, mais il en est de ce mot comme du terme poésie, qui désigne en un sens toute espèce de création, mais ne s'applique en réalité qu'aux musiciens et à l'art des vers. Seules, ces espèces reçoivent le nom de tout le genre (205, C). On ne dit pas que les athlètes, les médecins et les hommes d'affaires soient des amants, quoiqu'ils aiment leur propre bien. De plus, Eryximaque suppose que l'amour est l'attrait que le dissemblable exerce sur le dissemblable (186, B). Mais Agathon dira tout le contraire (195, B) avec autant de vraisemblance, et ni l'un ni l'autre n'est vrai. Ce qui aime est tout autre chose que ce qui est aimé, et c'est pour avoir méconnu cette vérité que tant de théories inexactes ont pris naissance (204, C).

Quant à Aristophane, l'idée qu'il exprime sous une forme bouffonne, à savoir que l'amour a pour origine le regret que nous aurions d'avoir perdu une moitié de nous-mêmes, il est contredit par ce fait que nous n'hésitons pas, quand il y a pour nous un avantage à le faire, à sacrifier un membre ou une partie de notre corps atteinte par la maladie (205, D). Bien plus, l'amour peut aller jusqu'au sacrifice complet de notre vie à l'objet aimé, et c'est se faire de ce sentiment une idée singulièrement mesquine et étroite que de lui attribuer avec le poète comique une origine purement égoïste. En outre, l'amour n'est pas le désir de rétablir l'unité primitive, mais le besoin de perpétuer l'espèce par la production d'êtres semblables.

Remarquons qu'Aristophane n'est pas insensible à la critique de Socrate. Platon a soin de nous indiquer qu'après que ce dernier a fini son discours, le poète commence à riposter;

il en est empêché par l'irruption soudaine, dans la salle du festin, d'Alcibiade ivre et de ses compagnons (212, C). Mais ce détail prouve au moins qu'Aristophane s'est senti touché.

A toutes ces critiques il faut en ajouter une qui s'applique également aux quatre premiers orateurs. Ils se sont tous engagés dans la discussion sans avoir au préalable, comme la véritable méthode l'exige, donné une définition de l'amour (194, E). Seul Agathon échappe à ce reproche. Mais il en mérite d'autres qui ne lui sont pas épargnés. Il a, comme nous l'avons déjà rappelé, complètement méconnu la véritable nature de l'amour en le considérant comme parfaitement bon et heureux. D'ailleurs les arguments qu'il invoque sont plus spécieux que solides, et son discours est plus remarquable par l'arrangement habile des mots que par l'enchaînement rigoureux des pensées. Il ne reste rien de la brillante fantaisie du poète après la discussion pressante et irrésistible à laquelle Socrate la soumet. Une des erreurs d'Agathon est d'avoir cru que l'objet de l'amour est la beauté; c'est, en réalité, la génération et la production dans la beauté (206, E).

Il y a plus. Platon ne se contente pas de réfuter un à un les auteurs des cinq premiers discours du *Banquet*, il se moque d'eux. On peut même dire que ces cinq discours sont des parodies d'auteurs vivants. A la vérité nous avons sur les contemporains de Platon des documents trop incomplets pour qu'il soit possible de justifier pleinement cette hypothèse; mais nous pouvons réunir les indices en nombre suffisant pour la rendre au moins très plausible. Nous sommes presque toujours tentés de nous représenter l'auteur du *Banquet* comme un penseur planant très haut dans le domaine des abstractions, ou comme un poète supérieur à toutes les passions humaines, ou comme un austère législateur uniquement préoccupé de pensées graves. Il est tout cela sans doute, mais il est aussi un homme de son temps. Il a été jeune et il a connu les passions de cet âge. Dans le combat acharné qu'il soutint contre ses adversaires nous avons la preuve qu'il était ardent et prompt à la riposte et qu'il rendait coup pour coup et dent pour dent. Il allait même peut-être un peu plus loin, et il est probable que souvent il n'attendit pas les coups et fut lui-même le premier à l'attaque. Nous sentons en bien des cas la pointe acérée de son ironie et la cruauté de son persiflage. Peut-on douter, par exemple, de ses intentions ironiques, lorsqu'on lit le *Phèdre*? C'est à Lysias qu'il s'en prend. Nous ignorons les causes de sa brouille avec cet écrivain, mais nous voyons très bien qu'il ne le ménage point. C'est très probablement un discours authentique de Lysias que Phèdre lit à Socrate[1], au début du dialogue, et c'est manifestement une parodie que fait Socrate, et même une parodie cruelle et dédaigneuse, lorsque, s'étant voilé la tête, il refait le discours de Lysias tel qu'il aurait dû le faire, tel qu'il n'a pas su le faire de son propre point de vue. La troisième partie du dialogue est une leçon infligée à Lysias en même temps qu'une réfutation complète de tout ce qu'il a dit. L'attitude que prend Socrate à l'égard de Polos dans le *Gorgias* ne nous laisse aucun doute sur les intentions de l'auteur. Il imite, pour la tourner en dérision, la manière de parler de Polos terminant ses phrases par de grands mots, et avec des assonances selon la rhétorique que lui avait enseignée Gorgias. On ne peut guère douter non plus qu'en prêtant à Kalliclès dans le *Gorgias*, à Thrasymaque dans le premier livre de la *République*, des discours violents et brutaux, éloquents d'ailleurs, pleins de vie et de mouvement, Platon ait imité la manière de quelques orateurs de son temps et nous ait donné des portraits d'après nature. L'ironie et la verve comique la plus fine, la plus élégante et la plus discrète, apparaissent encore dans cet admirable début du *Protagoras*, où le philosophe poète nous montre le sophiste entouré de tant d'honneurs, marchant dans sa gloire, si naïvement pénétré de sa haute importance. A certains égards le *Banquet* peut être considéré comme une suite du *Protagoras*, et on peut supposer que les deux dialogues ont été écrits à peu près vers la même époque. Tous les personnages du *Banquet* figurent déjà dans le *Protagoras* comme personnages muets, il est vrai; ils sont les disciples attachés aux grands sophistes. Phèdre nous est connu comme le disciple enthousiaste de Lysias; Pausanias

1. Voir à ce sujet : *Observations sur l'Eroticos inséré sous le nom de Lysias dans le* Phèdre *de Platon*, par E. Egger (Paris, 1871, p. 22).

comme celui de Prodikos de Céos; Eryximaque comme celui d'Hippias d'Elis; et Agathon, d'après le *Banquet* lui-même, est un des fidèles de Gorgias.

Le dialogue sur l'amour nous apparaît ainsi comme une attaque vivement menée contre les mêmes sophistes que Platon prend si souvent à partie; mais, cette fois, c'est dans leurs disciples qu'il les attaque. C'est aussi un disciple de Socrate, Alcibiade, qui prononce le dernier discours; on verra plus loin que c'est surtout d'enseignements de maîtres et de disciples qu'il est question dans le *Banquet*. Le *Banquet* est le dialogue des disciples : c'est à ses fruits que nous pouvons juger l'enseignement des maîtres.

Dans toute la première partie du dialogue, et même encore dans la dernière, il y a une ironie latente et discrètement voilée, si bien qu'elle a pu échapper plus d'une fois au lecteur inattentif, mais qui fait honneur à la verve comique de Platon. C'est dans le *Banquet*, — et c'est le dernier mot de ce dialogue, — qu'il fait dire par Socrate qu'il appartient au même homme d'être poète tragique et poète comique (223, D). Nous savons qu'il avait commencé par des tragédies; les dialogues nous montrent de quoi il était capable dans la comédie.

Que le discours de Phèdre dans le *Banquet* soit encore une parodie de Lysias, c'est ce qu'autorisent à supposer les nombreuses ressemblances que nous apercevons entre les deux ouvrages. C'est la même doctrine, la même manière un peu sèche de la présenter, le même procédé de démonstration par des exemples empruntés à la mythologie ou aux poètes. Ces ressemblances sont si grandes et les intentions du *Phèdre* si peu douteuses, qu'il semble superflu d'insister ici sur un rapprochement qui se fait en quelque sorte de lui-même.

Le discours de Pausanias est une contrefaçon des discours de Prodikos. L'intention malveillante de Platon est attestée par le jeu de mots facilement traduisible en français que nous lisons aussitôt après le discours de Pausanias, et par la remarque qui l'accompagne : « Pausanias ayant fait une pause [et voilà un de ces jeux de mots que nos sophistes enseignent] » (185, C). — Gomperz remarque avec raison que Prodikos « a introduit dans l'*Ethique* une notion qui a joué

un rôle considérable dans l'école des Cyniques et de leurs successeurs les Stoïciens, la notion des choses indifférentes en elles-mêmes, et qui n'acquièrent leur signification que par le juste emploi qu'on en fait en se conformant aux indications de la raison » (*Penseurs de la Grèce*, vol. I, p. 455, trad. Reymond). C'est précisément cette doctrine ou une application de cette doctrine que nous trouvons dans le *Banquet* : « Toute action, dit Pausanias, en elle-même n'est ni belle ni laide : ce que nous faisons présentement, boire, manger, discourir, rien de tout cela n'est beau en soi, mais peut le devenir par la manière dont on le fait, beau si on le fait selon les règles de l'honnêteté, et laid si on le fait contre ces règles » (180, E). — Tout le discours est rempli de distinctions subtiles qui, à la manière de Prodikos, indiquent, soit les différents sens des mots, soit les points de vue antithétiques auxquels on peut se placer pour apprécier ou juger toutes choses. Le sophiste montre ainsi le pour et le contre, et explique la diversité des jugements portés par les hommes[1]. Ainsi, l'amour, tel qu'on le comprenait à Athènes, est considéré comme honteux par certains peuples grecs et par les barbares. Sans sortir de la Grèce, on peut trouver encore sur cette même question des conceptions et des points de vue opposés. A Athènes même il n'est pas facile de concilier la

1. Un passage du *Protagoras* (337, E), où l'ironie est évidente, met en pleine lumière la manière habituelle de Prodikos et son goût pour les distinctions verbales.

« Tous ceux qui assistent à une discussion doivent écouter les interlocuteurs en commun, mais non pas également, car si l'on prête à tous deux une attention commune, elle doit être plus grande à l'égard du plus savant et moindre pour celui qui ne sait rien. Pour moi, si vous vouliez suivre mes conseils, Protagoras, Socrate, voici une chose dont je voudrais que vous convinssiez entre vous, c'est de discuter et non pas de vous quereller, car les amis discutent entre eux doucement et les ennemis se querellent pour se déchirer; par ce moyen, cette conversation nous serait à tous très agréable. Premièrement le fruit que vous en retireriez serait, je ne dis pas dans nos louanges, mais dans notre estime, car l'estime est un hommage sincère que rend une âme véritablement touchée et persuadée, au lieu que la louange n'est le plus souvent qu'un son que la bouche prononce contre les sentiments du cœur, et nous autres auditeurs nous en retirerions, non ce qu'on appelle du plaisir, mais de la joie; car la joie est le consentement de l'esprit qui s'instruit et qui acquiert la sagesse, au lieu que le plaisir n'est à proprement parler que le chatouillement des sens, comme, par exemple, le plaisir de manger. » — Cf. *Prot.*, 340, B; 358, B, D.

liberté de mœurs admise par la plupart des esprits, et les précautions prises par les pères de famille pour préserver leurs enfants. Ces distinctions et d'autres encore remplissent le discours entortillé et fastidieux de Pausanias; il n'y a rien là qui ressemble au style habituel de Platon. Le sophiste donne d'ailleurs le moyen de les concilier dans la règle indiquée plus haut.

Mais c'est surtout la célèbre distinction entre les deux Vénus, Vénus céleste et Vénus terrestre, qui décèle ici l'intervention de Prodikos. Il est impossible de n'être pas frappé de la ressemblance de cette dichotomie avec le célèbre apologue d'Hercule hésitant entre le vice et la vertu que Xénophon a rapporté dans ses *Mémorables* (I, 21) et auquel le *Banquet* fait allusion quelques lignes plus haut. Presque toutes les fois que Platon met en scène Prodikos, c'est pour lui attribuer une distinction subtile sur le sens des mots (*Charm.*, 163, D; *Lach.*, 197, D); il rapproche les termes semblables et pour un même mot détermine les diverses significations qu'il peut avoir. Toute cette ironie n'empêche pas d'ailleurs que Prodikos ne soit présenté comme un penseur sérieux, fidèle aux règles de l'honnêteté, et dont Socrate lui-même peut dire qu'il a été le disciple (*Prot.*, 341, A; *Mén.*, 96, D).

Il est vrai que cette distinction entre la Vénus céleste et la Vénus terrestre a été presque toujours considérée comme l'expression de la pensée même de Platon. C'est à lui que des historiens, même récents, en font honneur, et il faut avouer que Plotin leur avait donné l'exemple. Toutefois l'autorité même du philosophe alexandrin ne saurait diminuer les droits de la critique. Or la preuve que la distinction des deux Vénus n'appartient pas en propre à Platon, c'est que nous la retrouvons aussi dans le *Banquet* de Xénophon (ch. 8). Très probablement la distinction est de Prodikos lui-même. Elle était devenue populaire, et Platon la lui emprunte pour s'en moquer. Ce qui a trompé les interprètes, c'est que la distinction de Prodikos est à première vue tout à fait conforme à la doctrine de Platon lui-même; mais si on veut y regarder de près, on s'apercevra qu'il n'en est rien. D'abord les déesses de Platon ne courent pas les rues. L'âme

profondément religieuse du philosophe n'aurait jamais admis qu'on se servît du nom d'un dieu ou d'une déesse pour désigner des actions comme celle qu'on attribue à l'Ἀφροδίτη πάνδημος. Le philosophe qui refuse même à l'amour le titre de dieu ne saurait l'accorder à une coureuse de carrefours. D'ailleurs la suite du dialogue montre bien que Platon n'adopte pas tout à fait la manière de voir de Prodikos. Il n'identifie pas l'amour à la beauté et ne lui attribue pas la beauté comme objet. La fonction de l'amour est seulement la génération dans la beauté. Enfin rien n'est plus contraire au platonisme que la théorie formulée par Prodikos, selon laquelle les choses sont indifférentes en elles-mêmes. Qu'il n'y ait rien de bon ou de beau en soi, αὐτὸ καθ' αὑτό, et que la valeur des actes dépende de l'intention qui les inspire, voilà ce que des philosophes ultérieurs ont pu admettre avec Prodikos, mais qui est incompatible avec tous les principes de la philosophie platonicienne.

Il est assez piquant toutefois de constater qu'on a si longtemps attribué à Platon une doctrine qu'il n'a formulée que pour la tourner en dérision, et que le maître ironiste a été en quelque sorte pris à son propre piège.

Eryximaque, ainsi que nous l'apprend le *Protagoras* (315, C), était disciple d'Hippias d'Elis. Son discours dans le *Banquet* correspond très exactement à ce que nous savons de l'enseignement de ce sophiste. A la vérité, Hippias, soit qu'il fût un adversaire moins ardent, soit qu'il fût considéré comme moins dangereux, semble traité avec plus de ménagement que les autres. Il s'occupait surtout de l'étude de la nature et il avait la prétention de connaître toutes les sciences. De même Eryximaque est médecin, et la théorie de l'amour qu'il propose ne s'applique pas seulement aux hommes, mais à tous les êtres vivants, et même à toute la nature. C'est par l'amour que sont réunis, — et il semble qu'on trouve ici un souvenir des doctrines d'Empédocle, — les contraires, le sec et l'humide, le froid et le chaud, les quatre éléments. Quand l'harmonie et la proportion, c'est-à-dire le véritable amour, viennent à faire défaut, se produisent la maladie et la mort. Toutes les sciences relatives à la nature, la gymnastique, la musique, l'astronomie, la divination, sont considérées comme

soumises au règne de l'amour, et ainsi le discours d'Eryximaque nous offre un résumé fidèle de l'enseignement de son maître[1].

Si on était tenté de supposer que la présence d'Aristophane parmi les convives du *Banquet* s'explique par une réconciliation survenue sur le tard entre le poète et sa victime, il suffirait d'un peu d'attention pour relever à travers tout le dialogue de nombreuses traces de malveillance, et s'assurer que Platon n'a pas désarmé, qu'il traite toujours en ennemi l'ennemi de son maître[2]. Dès le début, en effet, le poète nous est représenté comme occupé sans cesse des choses de Bacchus ou de Vénus (117, E). Il est adonné au vin, et il est de ceux qui, la veille, se sont le moins ménagés dans l'orgie qui a terminé la fête donnée par Agathon (176, B). A la fin de l'ouvrage encore, nous le voyons continuer à boire avec les plus intrépides et ne s'arrêter que quand le matin est venu (223, C). Au moment où arrive son tour de parler, il en est empêché par le hoquet, et Platon explique cette incommodité par le fait d'avoir trop mangé (185, C). Aristophane demande assez plaisamment au médecin Eryximaque le moyen d'y mettre un terme. Eryximaque lui en indique deux que le poète est obligé d'employer tour à tour, et, au moment où il en est réduit à se chatouiller l'intérieur du nez pour provoquer l'éternument, il se plaint en riant de recourir à ces procédés déplaisants (189, A). On ne supposera pas que ce soit sans intention que Platon a accumulé tous ces détails. Il nous montre Aristophane désireux sans doute de faire rire comme il convient à un poète comique, mais soucieux de ne pas prêter lui-même à rire et de mettre les rieurs de son côté, ce qui autorise peut être à supposer que Platon a précisément eu l'intention de faire rire à ses dépens. Son discours, ainsi qu'il le remarque lui-même, est conforme à sa manière ordinaire, et telle qu'on pouvait l'attendre d'un poète comique. Platon a évidemment pris plaisir à imiter le ton habituel de la comédie aristophanesque, à lui prêter les imaginations et des

1. Cf. dans le *Prot.* (337, E) le discours d'Hippias qui présente plus d'une analogie avec le discours d'Eryximaque.

2. Voir sur ce point Ferdinand Delbrück : *De partibus quas Aristophanes agat in Platonis Symposio* (1839), et le commentaire de Stallbaum (p. XLV).

plaisanteries analogues à celles que nous trouvons dans les vers mêmes du poète. Personne ne contestera qu'il y ait assez bien réussi, et il est inutile d'insister sur ce point. Nous aurons d'ailleurs l'occasion, dans la dernière partie de ce travail, de revenir sur le rôle que joue Aristophane dans le *Banquet*.

Il est incontestable que Platon nous a représenté dans le *Banquet* Socrate et Agathon comme unis par la plus étroite amitié, et attirés l'un vers l'autre par la plus franche sympathie. Les témoignages d'estime et d'affection qu'ils se donnent à travers toutes les conversations ne sont pas de simples formules de politesse. Ils sont trop nombreux et trop précis pour qu'on puisse attribuer à l'un ou à l'autre la moindre arrière-pensée. Il est certain aussi que Platon traite Agathon avec bienveillance. Il nous donne de son esprit, de son talent, de sa grâce et de son éloquence, l'idée la plus flatteuse. On ne saurait imaginer un amphytrion plus accueillant, un convive plus aimable, un orateur plus séduisant! Le portrait du poète tragique présente avec celui du poète comique un contaste frappant. Autant le second nous apparaît comme un peu vulgaire, assez grossier et même un peu ridicule malgré tout son esprit, le premier nous laisse l'impression de la parfaite élégance et de la grâce la plus exquise. Le discours d'Agathon n'en est pas moins une parodie, et non seulement Socrate a bientôt fait d'obliger son interlocuteur à avouer qu'il s'est contredit et qu'il ne sait pas bien de quoi il parle, mais encore nous voyons percer l'ironie habituelle de Socrate dès les premiers mots de sa réplique. « Qui ne serait embarrasé aussi bien que moi, ayant à parler après un discours si beau, si varié, admirable en toutes ses parties, mais principalement sur la fin où les expressions sont d'une beauté si achevée qu'on ne saurait les entendre sans en être frappé? » (198, B.) Il marque l'opposition de sa manière avec celle du poète en déclarant qu'il dédaigne la recherche dans les mots et dans leur arrangement (199, B). Si on veut bien y prendre garde, les arguments que Platon prête à Agathon sont tout à fait artificiels et sophistiques. Comment ne pas voir une intention malicieuse dans les paroles que Platon met dans la bouche du poète, quand il le fait jouer sur les mots

afin de prouver que l'amour est délicat. « L'amour marche et se repose sur les choses les plus tendres, car c'est dans les âmes des dieux et des hommes qu'il fait sa demeure. Et encore n'est-ce pas dans toutes les âmes, car il s'éloigne des cœurs durs et ne se repose que dans les cœurs tendres. Or, comme jamais il ne touche du pied ou de tout autre partie de son corps que la partie la plus délicate des êtres les plus délicats, il faut nécessairement qu'il soit d'une délicatesse extrême » (195, D). Tout le discours n'est qu'une suite de jeux de mots et de *concetti*. Les raisonnements d'Agathon présentent aussi les caractères de la pure sophistique.

Comment croire que Platon ait un seul instant pris au sérieux la preuve donnée par l'orateur pour attribuer à l'amour la vertu qu'on nomme la tempérance. « L'amour n'est pas seulement juste, il est encore de la plus grande tempérance; car la tempérance consiste à triompher des plaisirs et des passions : or est-il un plaisir au-dessus de l'amour? Si donc tous les plaisirs et toutes les passions sont au-dessous de l'amour, il les domine, et, s'il les domine, il faut qu'il soit d'une tempérance incomparable » (196, C). Rien n'est plus différent du style ordinaire de Platon, et par suite ne marque plus clairement qu'il s'agit ici d'un pastiche, que la fin du discours où le balancement des phrases, l'abondance et la redondance des images, les assonances et les allitérations forment un si parfait constraste avec le ton sobre et sévère habituel à Platon. « Je terminerai par un hommage poétique : c'est l'amour qui donne la paix aux hommes, le calme à la mer, le silence aux vents, un lit et le sommeil à la douleur. C'est lui qui rapproche les hommes et les empêche d'être étrangers les uns aux autres. Principe et lien de toute société, de toute réunion amicale, il préside aux fêtes, aux chœurs, aux sacrifices. Il remplit de douceur et bannit la rudesse. Il est prodigue de bienveillance et avare de haine. Propice aux bons, admiré des sages, agréable aux dieux, objet des désirs de ceux qui ne le possèdent pas, père du luxe, des délices, de la volupté, des doux charmes, des tendres désirs, des passions, il veille sur les bons et néglige les méchants. Dans nos peines, dans nos craintes, dans nos regrets, dans nos paroles, il est notre conseiller, notre soutien et notre sauveur. Enfin, il est la gloire des dieux et des hommes, le maître le plus beau et le meilleur, et tout mortel doit le suivre et répéter en son honneur les hymnes dont il se sert lui-même pour répandre la douceur parmi les dieux et parmi les hommes » (197, C, sqq.).

On ne contestera pas d'ailleurs que le discours d'Agathon soit un chef-d'œuvre dans son genre, un chef-d'œuvre de mièvrerie, de grâce apprêtée et de style maniéré. Le poète n'est pas dupe de ses artifices, et on le voit sourire quand il dit : « A ce dieu, ô Phèdre, je consacre ce discours que j'ai entremêlé de propos légers et sérieux aussi bien que j'ai pu le faire » (197, E).

Si tout ce tableau est une parodie, on peut dire que Platon l'a caressé avec amour. Au surplus ce n'est pas à Agathon lui-même, mais bien plutôt à l'enseignement qu'il a reçu, que s'adressent les critiques de Socrate, et ici aucun doute n'est possible, c'est Gorgias qui est visé par la verve malicieuse de Platon. Dès le commencement de sa réplique Socrate dit : « L'éloquence d'Agathon m'a rappelé Gorgias au point que véritablement il m'est arrivé ce que dit Homère : Je craignais qu'Agathon en finissant ne lançât en quelque sorte sur mon discours la tête de Gorgias, cet orateur terrible, et ne pétrifiât ma langue » (198, C).

II

Avec le discours de Socrate le ton change, nous entrons dans un ordre d'idées tout nouveau. Il ne s'agit plus de dire à tort ou à raison tout ce qu'on peut trouver de plus favorable sur l'amour, mais de chercher la vérité. Nous n'avons plus affaire à des sophistes, mais à un philosophe.

En quelques mots Socrate met en déroute les arguments d'Agathon et des autres convives. Il démontre avec la plus irrésistible évidence que l'amour n'est pas parfait par lui-même puisqu'il est toujours un désir et suppose la privation et la souffrance. Nous n'exposons pas ici la théorie que Socrate oppose à celles de ses interlocuteurs; elle est trop connue et trop présente à toutes les mémoires pour qu'il soit utile d'y

revenir encore. Nous voudrions seulement à cette occasion présenter sur trois points importants quelques remarques qui auront pour but de montrer ce qui dans la théorie de Socrate appartient surtout à Platon, puis de marquer les rapports de la théorie de l'amour avec la théorie de la connaissance et avec le reste du système.

1° C'est sans doute parce que Platon avait parfaitement conscience de ce qu'il ajoutait de nouveau à l'enseignement de son maître, c'est parce qu'il reculait devant un anachronisme par trop évident, qu'il a substitué à Socrate un autre personnage, Diotime, femme de Mantinée. La manière même dont Socrate reçoit les leçons de cette femme, les ménagements qu'elle prend (208, B) pour s'assurer qu'il comprend bien des conceptions toutes nouvelles, les divers degrés de l'initiation par où elle le fait passer, montrent clairement que Platon prend ici résolument la place de Socrate. « Peut-être, Socrate, suis-je parvenue à l'initier jusque-là aux mystères de l'amour, mais quant au dernier degré de l'initiation, je ne sais si, même bien dirigé, ton esprit pourrait s'élever jusque là » (209, E). S'il a cru toutefois devoir conserver le nom de son maître et lui attribuer des discours que manifestement il n'a pu tenir, il doit avoir eu pour cela un motif, et nous essaierons plus loin de le deviner.

Socrate invoque le nom de Diotime dès qu'il veut exposer cette idée que l'amour est intermédiaire entre le bien et le mal. C'est qu'en effet il s'agit ici d'une idée nouvelle d'une importance capitale, qui est en quelque sorte le pivot de tout le platonisme, et que non seulement Socrate n'avait point formulée, mais qui était en parfaite contradiction avec ses théories les plus connues. De ce que l'amour n'est ni beau ni bon, ainsi qu'il vient de le démontrer contre Agathon, Socrate se croit en droit de conclure qu'il est laid et mauvais. En d'autres termes il fait une application rigoureuse du principe de contradiction qui supprime les intermédiaires. C'est précisément ce que faisait le Socrate historique, et avec lui tous les contemporains de Platon. Il n'y a pas de milieu entre savoir et ignorer. C'est pourquoi la vertu est une science et le vice une ignorance, comme Socrate ne se lassait point de le répéter. C'est pourquoi aussi la vertu peut s'enseigner. Quand

Diotime demande à Socrate s'il n'y a rien d'intermédiaire entre savoir et ignorer, le philosophe répond : μάλιστά γε (201, E). La théorie de l'opinion vraie, intermédiaire entre la science et l'ignorance, participant de la première parce qu'elle est vraie, de la seconde parce qu'elle n'est qu'une opinion qui ne peut rendre raison d'elle-même, est la grande nouveauté que Platon introduit dans la philosophie. Il avait déjà dit quelque chose de semblable dans le *Protagoras* et le *Ménon* lorsqu'il prouvait que la vertu n'est pas une science et ne peut être enseignée, mais qu'elle est une opinion vraie, ce qui est précisément l'opposé de la thèse socratique. On voit ici une fois de plus le lien étroit qui unit le *Banquet* à ces deux dialogues, et permet de croire qu'ils ont été composés vers la même époque. C'est la même idée encore que Platon reprendra et défendra avec force à la fin du cinquième livre de la *République*. C'est elle enfin qu'il envisagera sous sa forme la plus abstraite et la plus métaphysique lorsque, dans le *Parménide* et le *Sophiste*, il s'évertuera à prouver que le non-être existe en quelque manière, c'est-à-dire qu'il y a quelque chose d'intermédiaire entre l'être et le néant. Or, au point où en était la spéculation grecque au temps de Platon, il fallait établir violemment βιάζεσθαι (*Sophiste*, 241, D) l'existence du non-être, c'est-à-dire une contradiction apparente, pour rendre possibles la communication ou la participation des idées entre elles, par suite l'existence du monde, la possibilité du jugement affirmatif et celle de l'erreur. Platon est donc déjà, à l'époque où il écrit le *Banquet*, en possession d'une des idées maîtresses de son système. Mais nous n'avons ici à considérer que l'application qu'il en fait à l'amour. Elle lui permet de conclure que l'amour est intermédiaire entre Dieu et les hommes, qu'il est un démon, un grand démon, non pas un dieu, ou, en d'autres termes, qu'il n'est par lui-même ni bon ni mauvais.

D'où lui vient donc sa valeur et pourquoi est-il en certains cas excellent, détestable en d'autres? Pausanias et Eryximaque avaient déjà fait une distinction entre les deux sortes d'amour; mais ni l'un ni l'autre n'avaient su démêler les véritables raisons et déterminer ce qui fonde la valeur de l'amour. Ce n'est pas, comme le croit Pausanias, l'intention de celui qui agit, car cette intention est un fait variable ou, comme nous

dirions aujourd'hui, un élément subjectif. Il n'est pas plus vrai de dire avec le même Pausanias que l'amour est bon quand il s'attache aux âmes, mauvais quand il a pour objet les corps. En effet, dans la pensée de Platon, l'amour des corps a sa place légitime, pourvu qu'on le considère comme un point de départ, comme un degré inférieur d'où le philosophe peut partir, mais où il ne doit pas s'arrêter. D'autre part l'amour véritable s'attache, non seulement aux âmes, mais encore à bien d'autres objets, tels que les sciences, les lois, les idées, et enfin son objet propre est la génération dans la beauté et non pas la possession de tel ou tel objet. Ce n'est pas davantage, comme le croit Eryximaque, l'intensité ou la violence plus ou moins grande de ce sentiment, car tout cela encore est variable et d'ailleurs peu précis. Au vrai, c'est à ses fruits qu'on doit juger l'amour. Puisqu'il consiste essentiellement à engendrer dans la beauté, il sera bon quand les effets qu'il produit seront conformes à la beauté, mauvais dans le cas contraire. Comme la beauté elle-même s'élève de degrés en degrés, on devra distinguer les mêmes gradations dans l'amour; le plus parfait et le plus vrai sera celui qui produira dans les âmes la connaissance la plus haute des Idées. En d'autres termes, la valeur de l'amour est fondée sur la réalité métaphysique des Idées; c'est dans le platonisme seulement qu'on peut en trouver la véritable théorie; et c'est pourquoi le Socrate du *Banquet* attribue à Diotime toutes ces conceptions si peu semblables et à certains égards si opposées à celles du Socrate historique.

2° De cette définition de l'amour et de la place qui lui est attribuée dans le système de Platon résulte une conséquence fort importante, à laquelle peut-être les historiens n'ont pas toujours assez pris garde. L'amour n'étant par essence ni bon ni mauvais, étant déchu du rang supérieur auquel la sophistique l'avait élevé, il ne devra jamais occuper dans le système de Platon, s'il est conséquent avec lui-même, qu'une place secondaire et jouer un rôle subalterne. En d'autres termes, pour parler le langage des modernes, le sentiment ou le cœur seront toujours subordonnés à l'intelligence. C'est bien ce que dit Platon lui-même, et le rôle qu'il attribue à l'amour est celui d'un intermédiaire qui prépare les voies, d'un guide qui

conduit les chercheurs vers la vérité, ou, suivant sa propre expression, d'un auxiliaire, συνεργόν (212, B). Quelle que soit la part faite à l'amour, il reste toujours au second rang. Comme l'inspiration poétique, comme le don de la divination et les différentes sortes de délires énumérées dans le *Phèdre*, comme l'opinion vraie, comme la vertu elle-même, du moins la vertu populaire et politique, il appartient, non à la partie supérieure de l'âme qui a pour siège la tête, mais à cette faculté intermédiaire, et à cette région moyenne dont le siège est la poitrine.

Cependant Socrate et Diotime, malgré les réserves du commencement du discours, font de l'amour un tel éloge, ils en parlent en termes si enthousiastes et, en dernière analyse, lui attribuent un rôle si important, qu'on ne saurait s'étonner si quelques interprètes se sont mépris sur la véritable pensée du philosophe. On a cru parfois que l'enthousiasme ou l'amour étaient le terme suprême, le couronnement de la philosophie de Platon, que la dialectique aboutissait à l'amour et se subordonnait à lui, si bien qu'en dernière analyse la philosophie de l'auteur du *Banquet* serait une philosophie de sentiment et mettrait le cœur au-dessus de la raison. Sans aller aussi loin et sans faire de Platon un mystique, d'autres ont pu concevoir que l'amour et la dialectique, le sentiment et la pensée se confondaient en un même acte, concouraient au même but et avaient une part égale à la connaissance suprême. D'autres enfin, prêtant par anticipation à Platon une doctrine soutenue par quelques modernes, ont cru que selon lui l'acte suprême de la pensée exigeait le concours simultané de toutes les puissances de l'âme, et ils se sont autorisés du texte de la *République* (VII, 518, C) où il est dit qu'il faut aller à la vérité avec l'âme tout entière : σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ. Il y a cependant là une triple erreur, et il suffit pour s'en convaincre de lire attentivement le texte même du *Banquet*. L'amour passe par tous les degrés jusqu'au terme suprême de l'initiation. Il s'élève de la beauté d'un corps à la beauté de tous les corps, puis à la beauté des âmes, enfin à celle des actions humaines et des lois. Mais remarquons qu'au-dessus de toutes ces beautés Platon place encore les belles sciences, τὰ καλὰ μαθήματα (211, C), et au-dessus de ces

sciences elles-mêmes le dernier terme, qui est appelé lui aussi μάθημα (211, C). C'est la science du beau qui est la beauté même. Les mots qui reviennent le plus souvent dans ce passage célèbre sont : *savoir*, *voir*, *regarder*, *contempler*. En d'autres termes, la contemplation purement intellectuelle est toujours aux yeux de Platon la forme la plus parfaite de la vie. L'amour est un conducteur qui nous amène jusqu'à ce terme suprême, mais quand nous y parvenons son rôle est achevé. Il n'a plus qu'à se retirer pour faire place à ce qui est plus noble et plus divin que lui, l'intuition pure de la raison. Le philosophe mathématicien, le législateur de la *République* et des *Lois* n'est pas en désaccord avec le poète du *Banquet*.

Cette interprétation est d'ailleurs confirmée, sans qu'il soit besoin d'insister sur un rapprochement si évident, par le passage souvent cité du *Phèdre* (247, B), où le philosophe nous représente les âmes, à la suite du cortège des dieux, contemplant en dehors du ciel les essences éternelles. Même doctrine encore dans le texte si connu qui termine le sixième livre de la *République*. Le dernier terme est toujours une science, une connaissance, une pure contemplation. L'Idée du beau elle-même n'est qu'un aspect de l'Idée suprême, l'Idée du bien, qui est fort élevée au-dessus d'elle : principe ineffable de toute connaissance comme de toute réalité. Partout, on le voit, Platon reste fidèle à la même doctrine. L'amour a terminé son œuvre quand il nous a amenés au seuil de la vérité ; le sentiment n'est qu'un moyen pour s'élever à la pensée : il ne la remplace ni ne l'égale. Platon demeure un pur intellectualiste.

Quant au texte du septième livre de la *République* (518, C), l'interprétation qu'on en a donnée repose sur une simple méprise. Si on veut bien lire le passage tout entier, on y verra que Platon n'a pas un instant songé à considérer le sentiment comme un élément de la croyance ou de la connaissance.

Quand on veut bien voir le soleil, il faut tourner vers lui son regard et pour cela faire exécuter au corps tout entier un mouvement de conversion. De même, pour contempler le soleil du monde intelligible, il faut diriger vers lui l'œil de

l'âme, c'est-à-dire la pure raison, en faisant accomplir à l'âme tout entière un mouvement, περιαγωγή, analogue à celui du corps. Mais de même que c'est avec les yeux et non avec le reste du corps que nous voyons le soleil visible, de même c'est avec l'œil de l'âme, c'est-à-dire avec la raison pure, que nous voyons le soleil intelligible. Les autres parties de l'âme ne prennent pas plus de part à cet acte que les pieds, les mains ou les oreilles ne sont nécessaires à la vision sensible. Bien loin d'impliquer une intervention du sentiment dans la connaissance suprême, le texte du septième livre prouve précisément le contraire, et là comme dans tous les autres textes, c'est la pensée toute seule qui atteint l'absolu.

Ainsi la doctrine de Platon est toujours restée d'accord avec elle-même. Le poète du *Banquet* n'est pas en désaccord avec le mathématicien du *Philèbe* et du *Sophiste* ou le législateur de la *République* et des *Lois*. Le platonisme ne fait aucune part au mysticisme, il reste un pur intellectualisme. Il n'y a rien chez Platon qui ressemble à la cinquième partie de l'Ethique de Spinoza, il n'y a rien de commun entre l'*amor Dei intellectualis* et l'amour décrit par Diotime de Mantinée.

3° Malgré tout il est certain que l'amour tient une grande place dans le système de Platon. En quoi consiste ce rôle d'intermédiaire et d'auxiliaire qui lui est attribué, voilà ce qu'il nous reste à rechercher.

Rappelons d'abord les textes qui prouvent à quel point Socrate prend au sérieux la théorie de l'amour, et quel grand rôle il lui attribue. Il fait profession de ne savoir qu'une chose, l'amour οὐδέν φημι ἄλλο ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά (177, E). Ainsi encore, après qu'il a exposé les idées de Diotime, il ajoute : « Quant à moi, j'honore tout ce qui se rapporte à l'amour, j'en fais l'objet d'un culte tout particulier, je le recommande aux autres, et en ce moment même je viens de célébrer de mon mieux, comme je le fais sans cesse, la puissance et la force de l'amour » (212, B). Dans tout le reste du discours la même idée revient sans cesse.

La fonction de l'amour est, d'après le discours de Diotime, d'engendrer dans la beauté, et, si on l'envisage sous sa forme la plus élevée, de faire naître la vertu dans les âmes qui en sont capables (210, C) : τίκτειν λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν, οἵτινες

ποιήσουσι βελτίους τοὺς νεόυς. Il ne s'agit plus ici de poursuivre ou même d'atteindre la beauté. Il s'agit de produire ou d'engendrer des vertus, et les plus hautes vertus sont des sciences. En d'autres termes, si on s'élève des corps aux âmes et des âmes aux sciences ou aux vertus, la fonction essentielle de l'amour est d'enseigner la vertu. C'est d'ailleurs ce que Socrate dit en propres termes. La vraie παιδεραστία est une pédagogie. On peut prendre pour équivalents ces deux termes, enseigner la vertu et ὀρθῶς παιδεραστεῖν μετὰ φιλοσοφίας (Cf. *Phèdre*, 247, A) : « Quand des beautés inférieures on s'est élevé par un amour bien entendu des jeunes gens jusqu'à cette beauté parfaite et qu'on commence à l'entrevoir, on touche presque au but » (211, B).

Cette identification de l'amour avec l'enseignement de la vertu a quelque chose qui nous surprend un peu et qui choque nos habitudes d'esprits modernes. Elle est pourtant bien conforme à l'esprit comme à la lettre du platonisme, et il est aisé d'en comprendre la véritable signification. Elle veut dire que ce n'est pas seulement par des formules abstraites, de sèches démonstrations et des procédés purement dialectiques, qu'on s'élève jusqu'à la vertu. Du moins la dialectique doit être active et vivante, le raisonnement doit être accompagné de la chaleur qui anime et vivifie l'âme, de la conviction qui persuade, de l'enthousiasme qui entraîne et de l'inspiration qui illumine. On peut s'élever par ses seules forces aux plus hauts degrés de connaissance. mais c'est qu'alors on trouve en soi cette source de chaleur et de vie sans laquelle l'ascension vers le bien est impossible. A mesure que l'esprit s'avance dans la découverte de la vérité, il est pris d'enthousiasme et, comme le dira plus tard Platon dans la *République* (VI, 499, E), on ne saurait contempler les vérités éternelles sans éprouver par là même le désir de les réaliser, et d'engendrer ou de créer des êtres qui leur ressemblent. Mais la méthode la plus courte et la plus sûre est d'avoir recours à un intermédiaire habile qui, ayant déjà parcouru les diverses étapes de la route, peut conduire plus directement et plus sûrement les initiés à la vraie science. Tel est le rôle du maître de sagesse, du véritable philosophe.

A la vérité cet enseignement de la vertu par l'amour ne

peut pas se produire dans toutes les âmes, mais seulement dans celles qu'un heureux naturel ou un don divin, θεία μοῖρα, y a prédisposées. C'est ce que Platon exprime en disant que l'amour engendre dans la beauté, qu'il ne peut s'attacher à rien de laid; et c'est pourquoi Socrate disait aussi qu'il était toujours à la recherche et comme à l'affût des beaux jeunes gens. Il jouait sur les mots, car c'est la beauté de l'âme, comme on le voit dans la suite du *Banquet* (210, C), et non celle du corps qu'il poursuivait. Mais ces germes par eux-mêmes ne sont pas non plus suffisants. Il faut les féconder et les développer. Et tel est le rôle de l'amour ou de l'enseignement. Entre l'amour et la vertu il y a la même différence qu'entre la recherche de la vérité et la science, qu'entre la philosophie et la sagesse. L'amour n'est ni sage ni savant, mais il est philosophe (204, B), et le philosophe, à son tour, tel que le conçoit Platon, est inspiré par l'amour, si bien que la définition du véritable amour se confond avec celle du véritable philosophe.

Si nous interprétons bien la pensée de Platon, l'idée maîtresse du *Banquet* est de chercher une réponse à cette question tant agitée dans les écoles socratiques : la vertu peut-elle s'enseigner? et comment? La réponse est qu'elle peut s'enseigner par l'amour. Si le philosophe a fait table rase de toutes les théories sophistiques, s'il a fondé sa définition de l'amour sur la théorie des Idées, c'est pour arriver dans le discours de Diotime à la définition de l'amour ou de l'enseignement de la vertu. On voit comment l'amour reste toujours à un rang subalterne et secondaire. Il n'est qu'un intermédiaire et un auxiliaire. Sa mission est une propagande morale et spirituelle, il reste toujours au-dessous de la vraie science. Son rôle pourtant est considérable, puisqu'il se confond avec la philosophie elle-même.

S'il en est ainsi, on voit que le *Banquet* a pour but de résoudre la question posée, mais incomplètement résolue par le *Protagoras* et le *Ménon*. Nous aurons ailleurs l'occasion d'indiquer les liens étroits qui unissent ces trois dialogues. Nous voyons ici déjà très clairement comment ils se complètent et forment une sorte de trilogie. Nous pouvons suivre pas à pas le développement de la pensée de Platon, et

montrer comment elle se complète peu à peu. Dans le *Protagoras*, qui est sans doute le premier en date, il lui est venu des doutes sur la légitimité de la théorie socratique, et, sans être encore tout à fait décidé, il commence à s'éloigner de son maître. Dans le *Ménon* il va plus loin. Il abandonne à la fois l'idée que la vertu peut s'enseigner et la formule socratique qui en est inséparable : la vertu est une science. Il a reconnu qu'il y a un moyen terme, non-aperçu par Socrate, entre la science et l'ignorance : la vertu est une opinion. La conclusion du *Ménon* est très précise et formelle : Ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη ἄνευ νοῦ (99, E). Au moment où il écrit le *Banquet*, Platon n'abandonne rien de cette théorie. La vertu n'est pas naturelle, elle n'est donnée toute faite à personne, elle n'est pas non plus enseignable, si on entend par là qu'on pourrait la donner à tout le monde par un enseignement approprié. Elle a pour condition un don ou une faveur divine, θεία μοῖρα. L'amour n'engendre que dans la beauté. Cependant l'enseignement est nécessaire pour développer ces dispositions naturelles. S'il s'agit de la vertu politique et populaire, comme il le dira plus tard dans la *République*, c'est aux lois, à l'éducation instituée par l'État, qu'incombe la tâche de former ces habitudes qui constituent des vertus. S'il s'agit de la vertu la plus haute ou de la science, le *Banquet* nous apprend comment on peut la développer. Cet enseignement n'est pas purement abstrait et théorique. Le désir du bien, l'amour de la vertu, l'exemple surtout sont indispensables à qui veut le donner.

A cette conception se rattache aussi toute la théorie de la maïeutique, et cette assertion si souvent répétée par Socrate qu'il ne sait rien, et que ses entretiens ont seulement pour but de faire sortir la vérité d'esprits qui la contiennent déjà.

On s'étonnera peut-être qu'en modifiant si profondément la doctrine d'un maître qui ne savait qu'une seule chose, l'amour, Platon, qui sait beaucoup d'autres choses, ne se soit pas fait scrupule de mettre dans la bouche de ce même Socrate une doctrine qui suppose toute la théorie des Idées et n'a de sens que dans une philosophie à laquelle Socrate n'avait jamais pensé. Mais, outre que c'est Diotime, comme

nous l'avons déjà indiqué, qui est en scène, il faut remarquer qu'à aller au fond des choses, et en un certain sens, la pensée de Platon ne diffère pas de celle de son maître. Comme lui il pense que la vertu, au moins sous sa forme la plus haute, est une science et qu'elle peut s'enseigner. Il s'éloigne de lui seulement par la manière dont il conçoit cet enseignement, et en faisant voir qu'il ne se borne pas à des discours et à des démonstrations. Encore faut-il ajouter que si Socrate n'avait pas connu distinctement la véritable définition de la philosophie et de l'amour, il l'avait entrevue et devinée comme par une sorte d'instinct ou d'inspiration divine. Il avait fait plus et mieux encore ; il l'avait mise en pratique, et au précepte il avait joint l'exemple. Platon pouvait légitimement lui attribuer toute cette théorie, parce qu'en dernière analyse c'est dans la méthode et dans la vie de Socrate qu'il trouve le modèle du véritable enseignement philosophique.

III

Le septième discours du *Banquet*, celui d'Alcibiade, célèbre l'éloge, non plus de l'amour, mais de Socrate (214, E), et il semble que ce soit un sujet tout nouveau. Il faut convenir, d'ailleurs, que les hautes spéculations et les éloquentes paroles de Diotime forment avec les plaisanteries que débite Alcibiade ivre un contraste singulier. Des unes aux autres le passage est un peu brusque et le lecteur a le droit d'être un instant déconcerté. Il suffit cependant d'un peu d'attention pour voir que, si le ton est tout nouveau, le sujet au fond demeure le même, et il est assez aisé de renouer le fil en apparence rompu de la pensée de Platon.

L'éloge de l'amour devient l'éloge de Socrate, parce que Socrate est un vrai philosophe et que l'amour digne de ce nom ne va pas sans la vraie philosophie. L'éloge de Socrate devient à son tour une apologie, et cette apologie est directement dirigée contre Aristophane. C'est ce qu'il nous reste à montrer brièvement.

Le discours de Socrate a montré que la définition de

l'amour est étroitement liée à celle du véritable philosophe. Il a indiqué, *in abstracto* et en général, sa mission et son rôle, qui est d'enseigner la vertu. Il s'agit maintenant de nous montrer le même philosophe à l'œuvre et pour ainsi dire en chair et en os, vivant et parlant parmi les hommes. Il y a entre les deux parties du dialogue le même rapport qu'entre l'abstrait et le concret, la théorie et la pratique, le principe et l'application. L'idéal est descendu du ciel pour se réaliser sur la terre : c'est Socrate qui le personnifie. On nous a montré qu'il ne sait qu'une chose : l'amour, et qu'il se déclare lui-même scrupuleusement fidèle à ses lois. Faire l'éloge de Socrate, c'est donc encore faire l'éloge du véritable philosophe et par là-même de l'amour; en dépit de l'apparence, le sujet du dialogue reste donc toujours le même.

Dans le portrait que trace Alcibiade on a bientôt fait, à travers toutes les folies ou toutes les exagérations dont il le surcharge, de démêler le fond sérieux et la véritable intention de l'auteur. Platon a soin de nous avertir avec une insistance remarquable qu'il ne dit rien que la vérité et qu'il défie toute contradiction. Le même souci de la vérité et de l'exactitude que Socrate a montré lorsqu'il a opposé à l'éloge sans restriction des sophistes un éloge tempéré et accompagné de réserves, Alcibiade le montre à son tour en parlant de Socrate lui-même : « Je dirai la vérité, dit Alcibiade, vois si tu y consens. — Si j'y consens? je l'exige même. — Je vais t'obéir, répondit Alcibiade. Mais toi voici ce que tu auras à faire : si je dis quelque chose qui ne soit pas vrai, interromps-moi si tu veux, et ne crains pas de me démentir, car je ne dirai sciemment aucun mensonge » (214, E). Et un peu plus loin : « Socrate croira peut-être que je cherche à faire rire; mais ces images auront pour objet la vérité — si je ne craignais de vous paraître tout à fait ivre, je vous attesterais avec serment... — Il faut que je vous dise la vérité tout entière; soyez donc attentifs, et toi, Socrate, reprends-moi si je mens. Pour ce qui suit vous ne l'entendriez pas de moi, si d'abord le vin avec ou sans l'enfance ne disait pas toujours la vérité selon le proverbe, et si ensuite cacher un trait admirable de Socrate après avoir entrepris son éloge ne me semblait injuste... — Sur tout cela, Socrate, je crois que tu ne me démentiras pas?

— Et c'est encore un fait que tu ne pourras me contester ni traiter de mensonge. » Telles sont les précautions que prend Platon pour nous obliger à prendre au sérieux les paroles d'Alcibiade, et en présence de ses affirmations réitérées on ne saurait contester que son intention ait été de tracer un portrait authentique et fidèle. Il a une valeur historique.

On peut retrouver trait pour trait dans l'image de Socrate tracée par Alcibiade tous les caractères du véritable philosophe, tels qu'ils ont été précédemment indiqués. D'abord Socrate dit lui-même que l'amour est la chose dont il s'est toujours le plus occupé et qu'il lui a toujours été soumis. Alcibiade le représente plaisamment comme toujours à l'affût des beaux jeunes gens, et Socrate lui-même feint d'être épris d'Agathon. Mais il faut remarquer d'abord que, conformément aux paroles de Diotime, cet amour de Socrate ne s'adresse pas à un seul beau jeune homme, mais à tous ceux où se rencontre la beauté. Il est épris à la fois d'Alcibiade, d'Agathon, de Charmide et d'Euthydème et de bien d'autres encore qu'il a trompés de la même façon en feignant d'être leur amant (222, B). En outre, ce n'est pas la beauté physique à laquelle il s'attache, mais la beauté morale. « Sachez que la beauté d'un homme est pour lui l'objet le plus indifférent. On n'imaginerait pas à quel point il la dédaigne » (216, D). — C'est bien ce que disait Diotime. « Il doit regarder la beauté de l'âme comme plus précieuse que celle du corps, en sorte qu'une belle âme, même dans un corps dépourvu d'agrément, suffise pour attirer son amour et ses soins, et pour lui faire engendrer en elle les discours les plus propres à rendre la jeunesse meilleure » (210, C). Enfin tous les discours qu'il adresse à ces jeunes gens, les interminables questions dont il les presse, les soins dont il les entoure, ont toujours un seul et même but : développer en eux les germes de vertus qu'ils renferment.

Il est vrai que l'exemple d'Alcibiade semble assez mal choisi pour donner une haute idée de l'efficacité de l'enseignement de Socrate, et nous savons qu'on a plus d'une fois fait un crime au philosophe d'avoir formé un tel disciple. Mais Platon a bien vu la difficulté, et on peut croire que ce n'est pas sans

dessein qu'il a choisi cet exemple. Il a bien soin de faire dire par Alcibiade lui-même que c'est malgré l'enseignement de son maître, et parce qu'il lui a été infidèle, qu'il est devenu ce qu'il est : « En écoutant ce Marsyas, la vie que je mène m'a souvent paru insupportable. Tu ne contesteras pas, Socrate, la vérité de ce que je dis là ; et je sens que dans ce moment même, si je me mettais à prêter l'oreille à tes discours, ils produiraient sur moi la même impression.... Cet homme éveille en moi un sentiment dont on ne me croirait guère susceptible, c'est celui de la honte. Oui, Socrate seul me fait rougir, car j'ai la conscience de ne pouvoir rien opposer à ses conseils, et pourtant, après l'avoir quitté, je ne me sens pas la force de renoncer à la faveur populaire. Je le fuis donc et je l'évite : mais quand je le revois, je rougis à ses yeux d'avoir démenti mes paroles par ma conduite, et souvent j'aimerais mieux, je crois, qu'il n'existât pas. Et cependant, si cela arrivait, je sais bien que je serais plus malheureux encore, de sorte que je ne sais comment faire avec cet homme-là » (216, B). Le scabreux récit où s'engage Alcibiade, la tentation et l'épreuve auxquelles il soumet la vertu de son maître ont manifestement pour but de nous montrer ce qu'il faut penser du prétendu amour de Socrate pour les jeunes gens, et qu'il n'y a dans tout cela que jeu et ironie socratique. Les traits empruntés à la vie de Socrate par où s'achève le portrait tracé par Alcibiade, sa conduite à Potidée et à Délium, tous ces actes accomplis au grand jour et que chacun pouvait contrôler, montrent clairement que Socrate ne s'en tenait pas à des discours, mais qu'il prêchait d'exemple et par l'action. C'est sans aucun doute parce qu'il a été en pratique le modèle achevé des vertus enseignées par lui, que Socrate a exercé sur toute la jeunesse qui l'entourait une influence si puissante, et lui a inspiré cet enthousiasme passionné dont le discours d'Alcibiade nous apporte l'éloquent et fidèle témoignage. Il leur apparaissait comme un être extraordinaire et unique, cet homme qui pouvait, comme on le disait plus tard du sage stoïcien, boire indéfiniment sans être jamais ivre, capable de tenir tête aux plus intrépides buveurs comme Agathon et Aristophane, et qui savait être aussi le plus sobre de tous les hommes, le plus tempérant, le plus endurant, le plus indépendant de la fortune en même temps qu'il était l'intelligence la plus sûre et la plus subtile, et le plus éloquent qu'on eût jamais entendu. « On pourrait comparer Brasidas ou tel autre à Achille, Périclès à Nestor et à Anténor, et il est d'autres personnages entre lesquels il serait facile d'établir de semblables rapprochements. Mais on ne trouverait personne, soit chez les anciens, soit chez les modernes, qui approchât en rien de cet homme, de ses discours, de ses originalités » (221, C).

Cependant l'analyse du *Banquet* n'est pas achevée quand on a déterminé l'objet et montré l'unité du dialogue. Il reste encore à expliquer la forme particulière que l'auteur lui a donnée et surtout la manière si originale dont il a traité le portrait de Socrate. Nous touchons ici à une des questions les plus intéressantes que soulève l'interprétation du *Banquet*. Si nous ne nous trompons, Platon s'est proposé un double but. En même temps qu'il peignait le portrait de Socrate, il a voulu l'opposer à la caricature qu'Aristophane en avait donnée, et ainsi le *Banquet*, en même temps qu'il traite une haute question de philosophie morale, est une réponse aux *Nuées*.

C'est pour marquer cette intention que Platon a fait figurer Aristophane parmi les convives d'Agathon. Nous avons déjà relevé de nombreuses marques de malveillance répandues dans tout l'ouvrage. Le poète comique, comme d'ailleurs tous les orateurs de la première partie, est traité en adversaire. La même intention reparaît encore dans la dernière partie. Platon nous montre Aristophane, après le discours de Socrate, disposé à lui répondre et empêché seulement par l'irruption soudaine d'Alcibiade ivre. C'est d'une façon analogue que dans le *Protagoras* (347, B), au moment où Hippias veut donner une explication inutile, qu'Alcibiade le fait taire sans façon et le renvoie à un autre jour ; n'est-ce pas une manière de nous rappeler la présence de l'adversaire, d'attirer notre attention sur lui comme pour nous avertir que c'est à lui qu'on va répondre ? Au moment où Socrate va s'asseoir à côté d'Agathon, Alcibiade lui reproche plaisamment de préférer le voisinage de ce beau jeune homme à celui d'Aristophane ou de quelque autre bon plaisant ou qui s'applique à l'être, où

παρὰ Ἀριστοφάνει, οὐδὲ εἴ τις ἄλλος γελοῖος ἔστι τε καὶ βούλεται (213, C). Si, un peu plus loin (218, A), Aristophane est compté avec Phèdre, Pausanias, Eryximaque et Agathon, parmi les amis de la philosophie devant qui on peut dire ce qu'on ne dirait pas devant la foule, c'est peut-être simplement parce qu'il était un des convives, à moins que ce ne soit encore une mordante ironie. Aristophane peut aussi prendre sa part à l'allusion jetée en passant par Platon, lorsque, après avoir parlé du discours de Socrate où il est sans cesse question de forgerons, de corroyeurs, de cordonniers, il ajoute qu'il provoque le rire des sots et des ignorants ἄπειρος καὶ ἀνόητος ἄνθρωπος καταγελάσειε (221, E). — Enfin le portrait de Socrate se termine par une allusion directe, une citation expresse des *Nuées*, sur laquelle nous reviendrons tout à l'heure et qui suffirait à elle toute seule à mettre l'esprit en éveil et à révéler l'intention polémique du dialogue.

Pour mieux atteindre son adversaire Platon se place sur son propre terrain. Il lui emprunte ses propres armes. C'est sur le mode comique qu'il présente l'apologie de Socrate; de même qu'il a parodié Lysias dans le *Phèdre*, et les sophistes dans la première partie du *Banquet*, c'est maintenant Aristophane lui-même qu'il entreprend en quelque manière de parodier.

De là, sans doute, l'introduction dans le dialogue du personnage d'Alcibiade. Plusieurs motifs ont pu déterminer Platon à prendre Alcibiade pour porte-parole. C'était, nous l'avons vu, une occasion de répondre aux adversaires de Socrate qui faisaient remonter jusqu'à lui la responsabilité des fautes de son disciple. C'était, en outre, le moyen de faire accepter un récit scabreux et des détails intimes, utiles à la fin que l'auteur se proposait, mais qu'on n'aurait pu tolérer dans la bouche d'un autre personnage qu'Alcibiade ivre. Mais c'était surtout un moyen facile de répondre à Aristophane sur le ton de la comédie et de le payer de sa propre monnaie. Le poète philosophe a d'ailleurs bien soin de nous avertir que toutes ces plaisanteries cachent un fond sérieux. Nous avons montré tout à l'heure quelles précautions il a prises pour ne laisser à ses lecteurs aucune illusion sur ce point.

On peut s'assurer, en examinant attentivement le portrait

de Socrate, qu'il est composé de manière à nous donner du philosophe une idée diamétralement opposée à celle qu'Aristophane avait laissée dans l'esprit des Athéniens. Il fallait bien faire allusion à cette figure et cet extérieur de Socrate qu'il avait signalés de bonne heure à l'attention des Athéniens et aux railleries des poètes comiques. Mais en comparant Socrate à un Silène ou à un Marsyas, Platon a soin d'ajouter qu'il ressemble à ces statuettes qu'on voit dans les ateliers des artistes et qui, sous des dehors grotesques, recèlent à l'intérieur quelque divinité. Une autre particularité avait donné prise à la malignité de ses contemporains. C'étaient les bizarreries de ses attitudes, ses silences, son immobilité pendant de longues heures, et sa tendance à s'isoler des autres hommes pour mieux suivre ses réflexions. C'est peut-être à ces singularités de l'attitude de Socrate qu'Aristophane fait allusion en le représentant dans un panier suspendu entre le ciel et la terre. Platon ne conteste pas ces bizarreries. Il nous le montre au contraire, dès le début du dialogue, s'arrêtant avant d'entrer chez Agathon et longtemps perdu dans ses méditations. De même, à la fin du discours, nous le voyons au siège de Potidée demeurer immobile un jour et une nuit entière, ce qui provoqua parmi ses compagnons de l'étonnement et même un peu d'irritation (220, D). Mais si Socrate s'isole ainsi du reste des hommes, ce n'est pas, comme l'a prétendu son ennemi, pour s'occuper de billevesées ou mesurer la longueur du saut d'une puce. C'est aux plus hautes questions que s'attache la pensée du philosophe, et Platon lui rend ce témoignage qu'il n'abandonne ses recherches que quand il est parvenu à satisfaire les exigences de son esprit (175, D). A la suite de la longue méditation devant Potidée, quand il revient à lui-même, son premier soin est d'adresser une prière au soleil. C'est peut-être une réponse à l'accusation d'impiété déjà indiquée dans les *Nuées*. De toutes les accusations portées contre Socrate aucune n'était plus grave et n'avait fait plus d'impression sur ses juges que celle de corrompre la jeunesse. C'est à celle-là surtout qu'il fallait répondre, et c'est aussi sur ce point que porte l'effort principal de Platon.

Nous avons montré que le portrait tracé par Alcibiade a

précisément pour but de faire connaître cet enseignement tant calomnié. Aux accusations répandues contre son maître il veut répondre par des faits et rappeler des actes accomplis au grand jour et dont tous les Athéniens avaient pu être témoins. De là, sans doute, le soin avec lequel Platon insiste sur les principaux événements de la vie de Socrate. En des moments difficiles, pendant les rigueurs de l'hiver, on le voit au siège de Potidée endurer le chaud et le froid, la faim et la soif, avec une énergie que ses compagnons admiraient sans pouvoir l'imiter. Dans une bataille il sauve la vie à Alcibiade, et lorsqu'on veut lui faire donner le prix de la valeur qu'il a si bien gagné, il montre un désintéressement sans égal et le fait décerner à Alcibiade. Après la défaite de Délium on le voit, hoplite pesamment armé, s'avancer tranquillement parmi les fuyards poursuivis par l'ennemi. Il fait bonne contenance, et par son attitude ôte à ses ennemis l'envie de l'attaquer. Comme à Athènes, il marche fièrement et roulant des yeux menaçants : ἔμοιγε ἐδόκει, ὦ Ἀριστόφανες, τὸ σὸν δὴ τοῦτο, καὶ ἐκεῖ διαπορεύεσθαι ὥσπερ καὶ ἐνθάδε, βρενθυόμενος καὶ τῷ ὄμματι παραβάλλων (221, B). Ce sont les expressions mêmes d'Aristophane dans les *Nuées* (v. 361). Ici l'allusion est évidente ; c'est une attaque directe, un coup droit. Il s'agit sans doute d'un de ces détails familiers, d'un de ces traits de physionomie que les poètes comiques excellent à saisir au vol et qui se gravent aisément dans l'esprit des foules. On reprochait à Socrate sa démarche et le mouvement de ses yeux. C'est aussi à ce souvenir populaire que Platon fait appel, mais pour l'interpréter dans un tout autre sens. Nous sommes loin du personnage grotesque que les *Nuées* nous représentaient perdant son temps à dire des sottises devant des jeunes écervelés. Nous sommes en présence d'un vaillant citoyen qui remplit son devoir avec courage. Tel est ce corrupteur de la jeunesse, tel est l'homme qu'on accusait de détourner les jeunes gens de la vie publique et de leurs devoirs de soldats.

Ainsi l'auteur du *Banquet* s'est proposé un double but. Il a défini l'amour tel qu'il le comprend, et, pour compléter sa définition, il a défini la mission du véritable philosophe et tracé le portrait de Socrate. Puis il a opposé le portrait authentique de son maître aux caricatures qui en avaient été

faites et principalement à celle d'Aristophane. Il a vengé Socrate en le faisant connaître. L'éloge de l'amour est devenu l'éloge de Socrate et l'éloge de Socrate s'est naturellement tourné en apologie. Par là le *Banquet* dont nous avons montré le rapport avec le *Protagoras* et le *Ménon* se rattache aussi à l'*Apologie de Socrate* dont il est en quelque sorte le complément. Après les accusateurs publics vient le tour de ceux qui avaient donné au théâtre le signal de l'attaque. Si Platon voulait défendre la mémoire de son maître, il ne pouvait guère se contenter d'opposer des affirmations à des affirmations ou des plaisanteries à des plaisanteries. Le seul procédé digne de lui était d'aller au fond des choses, de montrer la réalité telle qu'elle était, et pour cela de remonter jusqu'aux principes philosophiques. C'est seulement en prenant la question de haut, en définissant la mission du philosophe qu'il pouvait nous faire comprendre le vrai rôle de Socrate et tracer un portrait digne de lui. D'autre part, on comprend que Platon, traitant une question de haute philosophie morale, celle-là même qui, nous en avons la preuve, était souvent agitée autour de lui, celle de savoir si la vertu peut s'enseigner, ait été amené à montrer comment le philosophe doit comprendre sa tâche. De là à peindre l'image fidèle de son maître il n'y avait qu'un pas. Il aura du même coup trouvé l'occasion bonne pour se laisser aller à son humeur batailleuse et rendre aux adversaires en leur faisant bonne mesure les coups que son maître avait reçus. Avec un art raffiné, avec une aisance et une souplesse dont un génie tel que le sien était capable, il a su poursuivre sans les confondre deux fins bien distinctes, mêler adroitement les procédés les plus divers et passer sans effort de la plus haute éloquence à la verve comique la plus étincelante et la plus mordante.

Gomperz, en terminant la délicate analyse qu'il a donnée du *Banquet*, découvre, lui aussi, une intention apologétique, mais il croit que c'est surtout au pamphlet de Polykrates que Platon s'est proposé de répondre (*Penseurs de la Grèce*, Reymond, p. 411). Il signale aussi le mysticisme érotique particulier à Platon et il ajoute : « Nous nous enhardissons, bien qu'avec hésitation, à faire un pas de plus et à indiquer le principal objet de cet amour spiritualisé pour des hommes.

Nous voulons parler de Dion à qui Platon a consacré une épitaphe tout empreinte du souvenir d'un sentiment passionné. Avec ce prince, qui n'était plus un jeune garçon, mais précisément, comme le prescrit Diotime, un jeune homme d'à peu près vingt ans, aussi beau de corps que bien doué du côté de l'esprit, lorsque Platon, âgé de plus de trente-cinq ans, le rencontra à Syracuse, l'élève de Socrate n'a pas seulement philosophé. De concert avec lui il a aussi formé des projets de rénovation politique et sociale et espéré les réaliser par son appui » (*Ib.*, p. 412). Ces explications sont ingénieuses, plausibles, peut-être vraies. Il est certain d'ailleurs qu'en pareille matière il ne faut pas prétendre à la certitude absolue. J'avoue pourtant qu'il m'est bien difficile de prendre tout à fait au sérieux l'érotisme, même corrigé par le mot *mystique*, de Socrate. Et il semble bien qu'il y a dans les métaphores où se complaît Socrate un peu de symbolisme et une ironie qui joue sur le sens des mots. C'est du moins l'opinion d'Alcibiade, affirmée sans détour à deux reprises (216, D; 222, B).

Hypothèse pour hypothèse, celle qui est présentée ici a peut-être aussi sa valeur. Elle paraît justifiée par les textes, elle s'accorde assez bien avec les autres dialogues de Platon, elle n'est peut-être pas indigne de l'ensemble du système; elle a le mérite de montrer un nouvel aspect du caractère de Platon et de mettre en lumière une forme souvent oubliée de son génie si varié et si riche : « Il appartient au même homme d'être à la fois poète tragique et poète comique ».

VII

LE DEVENIR DANS LA PHILOSOPHIE DE PLATON[1]

Platon n'est pas un idéaliste au sens moderne du mot L'ombre d'existence qu'il attribue au monde extérieur n'implique pas sa non réalité. Aussi résolument qu'Héraclite, Platon croit à la réalité du monde sensible. Le *Théétète* en est la preuve : il y est démontré que le monde des choses qui passent n'est point le monde de la science. Il n'y est rien démontré de plus.

Le monde du devenir existe. Que comprend-il? Tout ce qui ne fait point partie du monde des Idées; tout ce qui existe ici-bas, les êtres du monde physique, les vivants, les âmes, les dieux. — Jusques et y compris le Démiurge? — Il faut bien convenir que le Démiurge sert d'intermédiaire entre le monde sensible et le monde des Idées. On doit se le figurer à la limite de ces deux mondes. De là résulte qu'une exposition complète des idées de Platon sur le devenir comporte les divisions suivantes : 1° le Démiurge; 2° l'âme universelle; 3° l'âme humaine; 4° la matière; 5° le monde physique.

I. — Le Démiurge.

Un premier problème se pose. Le Démiurge est-il le Dieu de la philosophie platonicienne?

1. En collaboration avec M. Lionel Dauriac.

La sincérité religieuse de Platon ne saurait faire aucun doute. Les expressions qui désignent Dieu lui sont familières, et chaque fois qu'on les rencontre, on est frappé du respect qu'elles inspirent au philosophe. Au livre dixième des *Lois*, Platon défend la doctrine de la Providence. Dans le *Timée*, il nous montre Dieu façonnant l'univers. Dieu est donc l'auteur du monde. Mais dans quelle mesure l'est-il? Et si le monde sensible n'existe qu'à la condition de participer aux Idées, l'existence de celles-ci n'est-elle pas nécessaire au Démiurge? Bref, comment est-il permis de concevoir le rapport des Idées à Dieu? Une première réponse, et pour nous autres modernes, de toutes la plus satisfaisante, consiste à concevoir les Idées comme autant de manifestations de l'intelligence divine. Dieu est le lieu des Idées : entre elles et Dieu pas de distinction possible du point de vue de la substance. Aussi bien, s'il en était autrement, on s'expliquerait à grand'peine les caractères dont les Idées sont constamment revêtues : l'éternité, la pureté, la perfection, etc. C'est d'ailleurs ainsi que Thomas d'Aquin considère les Idées platoniciennes.

Si satisfaisante qu'une telle interprétation puisse être jugée, il y a lieu de la combattre. Aristote ne la mentionne nulle part. Dans les *Dialogues*, il n'en est point question. Et cela s'explique. En effet, si, comme le *Timée* en fait foi, les Idées sont les modèles éternels qui servent à diriger le travail du Démiurge, c'est que le Démiurge leur est extérieur. De plus, les Idées sont conçues comme de véritables substances, existant par elle-mêmes et ne dépendant d'aucune autre réalité. En voulant se les représenter comme des pensées de Dieu, on les dénature. Car entre ces deux propositions : « les Idées n'existent qu'en Dieu » et « les Idées existent par elles-mêmes » il faut, de toute nécessité, choisir. Or, de ces deux propositions, l'une revient incessamment dans les *Dialogues*, et c'est la seconde. L'autre n'est indiquée nulle part, pas même implicitement. Ajoutons qu'elle paraît bien avoir été réfutée dans le *Parménide*, là où il nous est dit que les Idées ne sauraient être des pensées : « autrement tout penserait ».

Ces difficultés, à nos yeux décisives, n'ont point échappé

à la critique allemande. Pour les éviter, Stallbaum et Édouard Zeller ont essayé de voir dans l'Idée du Bien le Dieu du platonisme. Au livre VI de la *République* ne nous est-il pas dit que l'Idée du Bien est au sommet de la hiérarchie des Idées, qu'elle est dans le monde intelligible ce qu'est le soleil dans le monde sensible, que rien n'existe ni ne peut être connu, si ce n'est grâce à elle? Source de toute existence et de toute intelligibilité, comment l'Idée du Bien ne serait-elle pas Dieu? Il est vrai que la personnalité lui manque. Il est vrai, d'autre part, que nous sommes au début de la spéculation philosophique, et il ne conviendrait pas d'exiger de Platon, touchant le problème des rapports de Dieu et du monde, une précision que les modernes n'ont pas toujours su atteindre.

Certes, voilà une interprétation beaucoup plus conforme que la précédente à l'esprit et même à la lettre du platonisme. Il s'en faut, toutefois, que nous la jugions admissible.

D'abord, et si l'on s'en réfère au célèbre texte de la *République*, c'est le soleil qui est appelé θεός, c'est lui qui est le Dieu du monde sensible. De ce que l'Idée du Bien occupe dans le monde intelligible la même place que le soleil dans le monde sensible dont il est Dieu, il n'en résulte pas que cette Idée soit elle-même un Dieu. De plus, si telle avait été la pensée de Platon, Aristote eût-il négligé de nous en informer? Le silence d'Aristote est donc une preuve contre l'interprétation proposée. Le *Timée* en est une autre. Enfin, que signifie cette expression si souvent commentée par les Alexandrins, et qui élève l'idée du Bien au-dessus de l'Essence et de l'Être, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, si cette Idée est un Dieu? L'expression peut bien s'appliquer à une Idée, non à un être déterminé. Au VIIe livre de la *République*, nous retrouvons une expression du même genre, prise dans le même sens et s'appliquant à la même Idée du Bien, c'est le mot ὑπὲρ οὐσίας. Platon savait donc ce qu'il voulait et ne voulait pas dire quand il déclarait l'Essence inférieure à l'idée du Bien.

Qu'est-ce donc que le Dieu de Platon? Un Être composé, comme tous les êtres de la philosophie platonicienne, c'est-à-dire, un « mélange d'Idées ». La formule, au premier

abord, a certes de quoi surprendre. Songeons néanmoins que le terme « mélange » est synonyme du terme « participation ». Le Dieu suprême du platonisme participerait, selon nous, aux Idées, à l'idée du Bien, à l'Idée de la Perfection, peut-être même encore à celle du Vivant en soi, αὐτόζωον, mentionnée dans le *Timée*.

Pour justifier cette interprétation, il convient d'insister sur la thèse toute platonicienne de l'infériorité du νοῦς à l'Idée du Bien. A deux reprises, dans le *Philèbe*, puis dans le *Timée*, le νοῦς est présenté comme inséparable de la ψυχή ou de l'âme. Et l'âme, principe de vie, est, très certainement, autre chose que l'Idée. Dans la *République*, il nous est dit de l'Idée du Bien qu'elle produit l'intelligence et la vérité, νοῦν καὶ ἀλήθειαν παρασχομένη. D'où l'on peut conclure qu'elle en est différente et qu'elle les domine puisqu'elle les fait naître.

Façonnés par vingt siècles de Christianisme, nos esprits modernes hésitent devant une conception qui pourrait sembler impie et presque choquante. Est-il rien pour nous de supérieur à Dieu? Il n'en était pas ainsi pour les Grecs. Au-dessus des Dieux les Grecs plaçaient le Destin. De plus, au temps de Platon, où était la difficulté d'imaginer une nature divine formée par composition, puisqu'il s'était naguère trouvé un poète pour chanter la *Théogonie*? Que pouvait avoir d'invraisemblable ce discours que, dans le *Timée*, le Dieu suprême tient aux dieux inférieurs? Car il leur dit en propres termes : « Vous n'êtes pas indestructibles puisque vous êtes composés; mais vous ne serez pas détruits, car telle est ma volonté ». Ailleurs Platon affirme que les compositions parfaites échappent à toutes les causes de dissolution. Ainsi l'idée d'un Dieu suprême composé et subordonné à un principe supérieur n'a rien qui puisse faire hésiter l'esprit d'un Grec contemporain de Platon. Au reste, l'idée que Platon se fait de ce Dieu n'en reste pas moins très haute. Ce Dieu est puissant, parfait, il reste voisin du Bien absolu. Mais il n'est ni le lieu des Idées ni la pensée qui les produit. C'est un être soumis à la naissance, affranchi de la double nécessité de vieillir et de mourir. C'est un immortel. Ce n'est pas un éternel. Il n'est d'êtres éternels que les Idées.

II. — L'Ame universelle.

Dans le *Timée*, Platon nous dit que le monde est l'œuvre d'un Dieu, façonnée par ce Dieu parce qu'il était bon, c'est-à-dire exempt d'envie, ἄφθονος. Ce Dieu a reçu le nom de Démiurge. C'est un ouvrier travaillant, pour ainsi dire, les yeux fixés sur des modèles. Ces modèles sont les Idées. C'est d'abord sur l'Idée du Vivant en soi que le regard de l'ouvrier se fixe. A l'imitation de ce modèle éternel qui contient tous les êtres vivants, il s'agit de former un vivant qui soit le monde.

Du monde, le Démiurge va tout d'abord façonner l'âme. Il va prendre l'essence du *Même*, l'essence de l'*Autre*. A ces deux essences, il en ajoutera une intermédiaire, qui est peut-être — risquons la conjecture — le nombre mathématique. Une fois ces trois essences mélangées, Dieu les force à s'unir et de la façon la plus intime. Une masse en résulte. Le Démiurge divise cette masse en deux bandes d'égale longueur, plie chacune de ces bandes, en joint les extrémités et obtient ainsi deux cercles. Ces deux cercles, il les dispose concentriquement et les incline l'un sur l'autre ainsi que le cercle de l'écliptique est incliné sur celui de l'équateur. L'un de ces cercles est appelé le *cercle du même* : il reçoit un mouvement éternel et régulier. Le second cercle, celui de l'*autre*, se mouvra en sens contraire, régulièrement d'ailleurs, mais d'un mouvement contenu, maîtrisé par celui du premier cercle. Si l'on considère le second cercle, on y observe des divisions. Le Démiurge les a faites selon des proportions mathématiques correspondant, d'une part, aux mouvements des planètes tels qu'on se représentait alors les mouvements, de l'autre, aux intervalles musicaux, tels qu'on les mesurait chez les Pythagoriciens. Il y a là une richesse de détails astronomiques et musicaux sur lesquels s'exercera la subtilité critique des Grecs, et qui nous vaudra tout un commentaire justement célèbre de Plutarque.

L'âme de l'Univers est formée. Le Démiurge en enveloppe le corps du monde. Il rend cette masse visible et tangible,

allume le soleil et les planètes, et donne à l'ensemble une impulsion d'où va résulter le mouvement qui ne cessera jamais. Aussitôt le monde commence à vivre d'une vie divine, et le temps commence, mesuré par le mouvement de l'univers, « image mobile de l'éternité immobile ».

Qu'il y ait, dans cette cosmogonie, une part de mythe, c'est ce qui saute aux yeux. Platon l'a d'ailleurs expressément voulu. A plusieurs reprises, dans le *Timée*, il avoue ne dire que des choses vraisemblables. Nous sommes là dans le monde du devenir et, par suite, dans celui de l'opinion, mais, prenons-y garde, de l'opinion vraie. Aussi, croyons-nous que l'on a souvent exagéré la part du mythe dans la philosophie de Platon et que la théorie du *Timée*, où l'âme nous est présentée comme un mélange, veut être prise au pied de la lettre.

Que cette théorie soit pour nous surprendre, il n'est que trop vrai. Mais l'esprit de Platon et l'esprit grec du temps de Platon avaient d'autres habitudes que les nôtres.

Nous savons déjà, par ce qui précède, que Dieu est un mélange. Ne nous étonnons donc point que tout être réel, y compris l'âme du monde, soit aussi un mélange d'Idées, une μῖξις εἰδων. Remarquons les termes dont Platon se sert pour désigner les éléments du mélange, et que ces termes rappellent, on ne peut plus fidèlement, ceux qui reviennent à plusieurs reprises dans les discussions du *Parménide* et du *Sophiste*. Il est donc entre la cosmogonie du *Timée* et la dialectique des grands dialogues une parenté indéniable. Cette parenté est d'autant plus visible d'ailleurs que, chez Platon, les termes de κρᾶσις, κοινωνία, μετάληψις, μῖξις, c'est-à-dire les termes de « mélange » et de « participation » sont termes synonymes. Cela dès lors revient au même de nous représenter l'âme du monde comme un mélange du *même* et de l'*autre* ou de la faire participer de l'idée de l'*autre* et de l'idée du *même*, ce qui ne saurait avoir rien d'offensant pour personne.

Remarquons maintenant que si Platon compose l'âme du monde à l'aide du *même* et de l'*autre*, c'est pour obéir au fameux principe admis par tant de philosophes anciens que le semblable, seul, peut connaître le semblable. Il nous est

dit, en effet, dans le *Timée*, que le cercle du *même* est destiné à connaître par son mouvement les essences éternelles, tandis que le cercle de l'*autre* connaît ce qui est engendré et devient. Aristote, dans son traité *de l'Ame* (I, 2, 404, B), rapproche cette théorie de Platon de celle d'Empédocle. Empédocle soutenait en effet que c'est par la terre que nous connaissons la terre, par l'eau que nous connaissons l'eau, etc. Il est assez difficile de croire qu'Aristote n'ait pas bien compris la pensée de son maître et qu'il ait fait là un rapprochement arbitraire. Au même endroit, d'ailleurs, Aristote mentionne une autre théorie qui lui paraît voisine de la précédente et qu'il dit avoir été celle de Platon vers la fin de sa vie. Platon aurait composé le Vivant en soi, αὐτόζωον, des idées de l'Un, de la Grandeur, de la Largeur, de la Profondeur. Cette théorie d'un univers se mouvant lui-même déplaît d'ailleurs à Aristote, et il la combat avec une telle vigueur qu'elle n'a pu manquer d'être, dans son ensemble, prise au sérieux par les contemporains.

III. — L'Ame humaine.

Le mélange dont est formée la vie du monde va servir à former l'âme humaine. Elle se composera, comme la première, de deux cercles concentriques situés dans la tête : la tête de l'homme, par sa forme ronde, imite la voûte céleste. Les deux cercles dont est formée l'âme humaine sont parallèles à ceux du *même* et de l'*autre* et se meuvent de la même manière. C'est du moins ce qui a lieu quand l'âme est sortie du trouble où la jette le tourbillon des sensations et qu'elle a repris son équilibre. Toute pensée dès lors est un mouvement. Et c'est quand le cercle du *Même* se meut en conformité à l'ordre universel que nous connaissons les vérités du monde intelligible. Les phénomènes du monde sensible nous sont connus par les mouvements réguliers du cercle de l'*Autre*.

A côté de cette âme immortelle, puisqu'elle est l'œuvre du Démiurge, il est une autre partie de l'âme, la partie mortelle,

τὸ θνητὸν τῆς ψυχῆς, que les dieux inférieurs ont formée. Elle se subdivise en deux parties : l'une est le courage ou θύμος qui siège dans la poitrine; l'autre est l'ἐπιθυμία ou le désir, et elle est située dans le bas-ventre. On se souvient du mythe de Phèdre et des comparaisons célèbres à l'aide desquelles Platon illustre sa théorie des diverses facultés de l'âme, théorie dont Aristote gardera l'essentiel et par laquelle Platon introduit une grande nouveauté dans l'histoire de la pensée grecque. En effet, jusqu'à Socrate, on ne considérait dans l'âme que la participation à la raison. Et c'est pourquoi Socrate disait que la vertu n'est autre chose que la science. Platon, au contraire, en plaçant une âme inférieure sensible au-dessous de l'âme intelligente, réussit à s'expliquer comment la vertu et le vice peuvent être autre chose que l'ignorance, c'est-à-dire des manières d'être positives, susceptibles de coexister avec la connaissance vraie.

Là encore où Platon s'est montré original et même absolument novateur, c'est quand il a démontré que l'âme de l'homme ne saurait périr. C'était là une croyance enseignée par la religion populaire, peut-être même propagée par les traditions orphiques. Il ne parait point, toutefois, que cette croyance se soit imposée aux esprits cultivés d'Athènes. On se souvient du doute exprimé par Socrate dans l'*Apologie* lorsque, pour justifier son attitude impassible devant la mort prochaine, il admet que la mort ne saurait être un mal. De deux choses l'une en effet : ou cette mort est un passage à une vie meilleure, ou elle est un sommeil éternel. Il y a tout lieu de penser que ces doutes prêtés à Socrate, au Socrate de l'histoire, ne lui ont pas été prêtés gratuitement. Quant au Socrate des dialogues de la grande époque et de ceux qui les préparent, il sera, lui, nettement affirmatif, car il sera l'interprète fidèle de la vraie pensée de Platon. Il parlera de l'immortalité de l'âme à plusieurs reprises. Et dans le *Phédon* il ne parlera guère d'autre chose. Indiquons brièvement comment la doctrine de l'âme immortelle se rattache à la théorie des Idées.

Dans le *Phèdre* l'immortalité de l'âme est déduite de sa définition. L'essence de l'âme n'est elle pas de se mouvoir toujours? Donc, pour que l'âme cessât d'être, il faudrait

admettre qu'à un certain moment cette essence vînt à lui faire défaut.

Dans le *Phédon*, les arguments favorables à la thèse de la vie future se succèdent avec une rapidité parfois éblouissante, naissant, pour ainsi dire, les uns des autres. Il serait dès lors assez embarrassant de les classer. Aussi ne les exposerons-nous pas en détail. Nous nous en tiendrons à ce qui est visiblement la partie essentielle de la doctrine, à savoir, la preuve donnée par Socrate vers la fin du dialogue. En voici le résumé : les Idées existent. On sait leur nature. Or, pas plus qu'autre chose, une Idée ne saurait devenir son contraire. Une chose ne peut être en même temps blanche et noire, chaude et froide. Certes, et c'est en cela que le devenir consiste, une chose peut changer d'état. Ce qui était froid peut devenir chaud; ce qui était blanc peut devenir noir. Mais ce n'est pas le froid qui devient chaud, ni le blanc qui devient noir. Le froid s'en va, le chaud le remplace. Et de même le noir se substitue au blanc qui a disparu.

Ce n'est pas tout. L'impossibilité pour un être de devenir son contraire en entraîne une autre, celle de recevoir certaines propriétés qui, sans être leurs contraires, se rapprochent de ces contraires par d'étroites affinités. Par exemple, la neige n'est pas le contraire du chaud. La neige néanmoins ne peut jamais devenir chaude et la chaleur la fait disparaître. Autre exemple : voici le nombre *trois*. Il n'est pas le contraire du *pair*. Mais il participe si étroitement de la nature de l'impair que, si le pair survient, le nombre *trois* infailliblement disparaît.

Revenons maintenant à l'âme. L'âme n'est pas la vie. Mais, entre l'âme et la vie, la parenté est indéniable, ὡς συγγενὴς οὖσα. Si donc la mort vient se substituer à la vie, l'âme s'éloignera, mais sans être détruite. De même, tout à l'heure, nous avons vu s'éloigner le chaud, le blanc, l'impair, sans être anéantis. En effet, si l'âme est un principe de vie, et telle est sa définition, il est contradictoire qu'elle périsse. Et par là il est démontré, non seulement que l'âme peut survivre au corps, mais que, de plus, ainsi que le suppose un des personnages de Phédon, elle peut revêtir plusieurs

corps, semblable au vieux tisserand, qui, avant de mourir, use plusieurs habits.

Il est encore question de l'immortalité de l'Ame au livre X^e^ de la *République* Et voici, en abrégé, comment Platon s'exprime. Toute chose a son mal et son bien. Le mal est ce qui nuit à une chose et finit par la dissoudre. Si donc nous trouvons dans la nature une chose que son mal ne pourrait faire périr, nous serons assurés que cette chose est impérissable. Cette chose est l'âme. De même que la rouille est le mal du fer et de l'airain, de même l'injustice est le propre mal de l'Ame, et c'est, on peut le dire, à préparer cette conclusion que tout le dialogue de la *République* est destiné. Mais, dans le monde où nous sommes, si l'injustice rend l'âme mauvaise, il ne paraît pas qu'elle puisse l'altérer et la dissoudre. Si l'injustice pouvait faire périr le méchant, elle ne serait pas une chose si terrible. Il suffirait de lui donner accès dans son âme pour être délivré de tout mal. Or on voit à chaque instant des hommes injustes chez lesquels l'âme conserve toutes ses facultés de finesse, d'habileté, de pénétration. L'injustice tue les autres et elle conserve plein de vie celui en qui elle a fait sa demeure. L'âme ne pouvant être détruite par son mal est donc essentiellement indestructible.

Telles sont, en raccourci, les preuves platoniciennes de l'immortalité de l'âme. La doctrine que justifient ces preuves fait partie intégrante de la philosophie de Platon. Cette immortalité, Platon l'affirme avec la même assurance que si la théorie des Idées se trouvait en cause. Il est certain que l'âme humaine est impérissable et qu'il est une vie future.

Quand il s'agit de déterminer cette vie future, Platon recourt au mythe. Les trois mythes du *Gorgias*, du *Phédon*, de la *République* sont destinés, non pas à résoudre un problème, mais à illustrer en quelque manière la conception métaphysique de la vie à venir. Ici Platon se rend compte de la part qu'il abandonne à l'imagination dans le développement de ces mythes. A ce point de vue, les dernières paroles de Socrate dans le *Phédon* sont profondément significatives. Socrate n'assure point que les choses aient lieu comme il vient de le dire. Mais ce sont là des espérances

dont il est beau de s'enchanter. C'est là un risque qu'il est beau de courir καλὸς κίνδυνος. Cela ne veut pas dire qu'il faut espérer en l'âme immortelle, puisque nous sommes assurés qu'elle l'est, mais qu'il est permis de se représenter le sort des âmes qui ont quitté la terre, tel que Socrate vient de se complaire à l'imaginer.

Après avoir, au livre dixième de la *République*, démontré par des raisons philosophiques que l'âme ne périra point, Platon ajoute que, dans l'autre vie, les actions injustes seront châtiées et les actions justes rémunérées. Il n'est donc pas à contester qu'un lien apparaît ici entre la morale et la thèse métaphysique de l'immortalité. Reconnaissons toutefois que cette thèse, chez Platon, repose sur de pures raisons théoriques et qu'elle subsiste indépendante de tout appel aux arguments moraux. D'ailleurs la morale de Platon, elle aussi, peut subsister tout entière sans prendre aucun point d'appui dans la vie future.

Si l'on ajoute que la nature de l'âme humaine de laquelle son immortalité résulte n'est point, tant s'en faut, « la simplicité », on apercevra combien grande est l'originalité de la doctrine platonicienne, qui la sépare des doctrines modernes.

IV. — La Matière.

Notre dessein n'est pas d'entrer dans le détail de la physique platonicienne. Avant de la résumer toutefois, il nous est impossible de ne pas toucher à une question difficile entre toutes et singulièrement obscure. Quelle idée Platon se fait-il de la matière? Dans le *Timée*, après avoir parlé des Idées et du Devenir, il affirme que la genèse du monde exige l'intervention d'une troisième nature. Il ajoute que cette nature est presque indéfinissable et insaisissable. Il l'appelle « ce qui reçoit tout », « ce qui reçoit l'empreinte ». Il lui donne le nom de « nourrice », de « mère », de « cause errante ». Autre part, dans le même dialogue, il la nommera un lieu τόπος, une place χώρα, un siège ἕδρα, la nécessité ἀνάγκη. Le devenir et la génération consistant dans la substitution d'un

contraire à un autre contraire, quelque chose doit être où ces contraires se succèdent. Ce quelque chose, — appelons-le du nom de « matière » qu'il recevra seulement d'Aristote, — ne saurait, par lui-même, avoir aucune qualité. Toute détermination, si insignifiante fût-elle, compromettrait son indifférence, indispensable à l'admission éventuelle de toutes les déterminations. Pour produire un parfum, on se procure tout d'abord une eau d'une pureté parfaite, dépourvue de toute odeur, apte, par suite, à recevoir le parfum que l'on y veut mêler. Voilà pourquoi la matière doit être telle qu'on n'en puisse rien énoncer.

S'il n'est pas difficile de résumer la doctrine de Platon sur la matière, dans le seul dialogue où il semble en avoir traité, l'embarras commence dès qu'il s'agit d'expliquer comment, dans une philosophie où tout se ramène aux Idées et s'explique par elles, il peut y avoir place pour une réalité qui leur semble irréductible et hétérogène, puisqu'il nous est dit de la matière qu'elle résiste aux Idées.

On devine que ce fut là, pour la critique allemande, une occasion de s'exercer et de s'essayer aux solutions les plus diverses. Ces solutions, résumées par Ed. Zeller, ne gagneraient point à l'être de nouveau. Mais Zeller ne s'est pas contenté de résumer des opinions. Il a aussi donné la sienne, et qui est digne d'examen.

La voici en substance. La matière, selon Platon, ne saurait, d'après Zeller, être différente de l'espace. En effet, des mots tels que χώρα, τόπος, ἕδρα ne peuvent, semble-t-il, s'appliquer à un autre objet. En outre, n'est-ce point dans l'espace que les contraires se succèdent, et, cela, sans le moindre risque de résistance, l'espace étant, par lui-même, indifférent à toute transformation qualitative? De plus la matière, chez Platon, est appelée « la Nécessité ». Or l'espace obéit aux lois de la nécessité. Réceptacle de toute existence, il apparaît ou peut apparaître comme l'endroit où tous les contraires sont engendrés et nourris. L'analogie ne manque pas de surprendre entre cette conception de la matière née dans l'esprit géométrique de Platon et celle qu'un autre géomètre, Descartes, imposera plus tard à la philosophie moderne en définissant la matière par l'étendue.

L'interprétation d'Ed. Zeller a de quoi séduire. Il n'est point jusqu'à l'auteur de la *Physique* qui ne semble la confirmer puisque nous lisons au livre IV de cette même Physique (ch. 2, 209, B, 11) : διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ.

Pourtant ce texte d'Aristote, à y regarder de près, n'affirme qu'une chose : l'identité de la matière et de la χώρα. Reste à savoir comment χώρα, τόπος, ἕδρα veulent être traduits; χώρα signifie *place*, τόπος *lieu*, ἕδρα *siège*. Aucun de ces mots ne s'applique à ce que nous, modernes, nous appelons l'espace. L'espace des modernes correspond, chez Aristote, non au lieu, mais au vide τὸ κένον, c'est-à-dire à l'absolu non-être, au néant. D'ailleurs il résulte d'un texte du *De Anima*, que, loin d'expliquer la matière par l'espace, Platon, ainsi que plus tard Aristote, devait expliquer l'espace par la matière. D'où nous nous permettons de conclure, autorisés par la lecture attentive des textes, que les trois substantifs, que nous traduisons par *lieu*, *place*, *siège*, ne sont employés, par Platon, qu'en un sens tout métaphorique et pour souligner l'aptitude de la matière à tout recevoir indifféremment. Cette matière serait comme l'emplacement où se réaliseraient les contraires, comme leur champ de lutte. C'est bien, en effet, l'état de lutte qui est l'état normal de la matière. Tandis que nous nous représentons l'espace comme absolument inerte, Platon se représente la matière dans un état incessant d'agitation. Si on ne la peut définir, ce n'est point son néant qui en est la cause, mais, uniquement, son instabilité. Voici un lingot d'or. Vous lui faites prendre successivement et incessamment les formes d'un triangle, du carré... Puisque jamais aucune de ces formes ne subsiste, il est impossible de dire : « voilà un triangle ou un carré d'or ». Tout ce qu'on est en droit de dire, c'est : « voilà de l'or ». Tel est le cas de la matière dont l'essence est de toujours paraître et de toujours disparaître : φαντάζεσθαι καὶ πάλιν ἀπόλλυσθαι, d'être agitée par de continuelles secousses, σείεσθαι, de tout recevoir, πάντα δέχεσθαι. Ces termes veulent, selon nous, être pris dans une acception qualitative. Nous savons, d'autre part, que la matière résiste à ce qui veut entrer en elle, qu'elle manifeste sa résistance par de l'agitation et du mouvement, que ce mouvement n'a ni

trève ni terme. Ainsi entendue, la matière est si peu l'espace qu'elle n'est pas loin d'en être l'opposé. Jamais dans la philosophie moderne, il ne s'est trouvé personne pour donner à l'espace le nom de « cause ». Or, on l'a déjà vu, Platon appelle la matière une cause errante, πλανωμένη αἰτία. Quant à voir dans Platon un précurseur de Descartes, ce n'est pas possible. En effet, chez Platon, tout ce qui est relatif à la géométrie n'appartient pas à la matière. Et dans le *Timée*, il nous est dit formellement que si les déterminations numériques et géométriques s'introduisent dans la matière, c'est par l'action de l'intelligence. Ainsi, tandis que le mécanisme moderne attribue à la matière des propriétés géométriques, chez Platon, la géométrie tout entière est du côté de l'intelligence. La matière de Platon ne saurait dès lors être aisément confondue avec l'espace.

Qu'est-ce donc que cette matière?

Si elle ne peut-être envisagée d'un point de vue quantitatif, il reste qu'on doive simplement voir en elle la négation de toute qualité déterminée. Or cette interprétation s'appuie sur des textes nombreux et décisifs. Nous lisons, en effet, dans le *Philèbe* qu'il est quatre genres suprêmes, le πέρας, l'ἄπειρον, le μικτόν, l'αἰτία. Rapprochons ces genres de ceux du *Timée*. La cause se trouvera correspondre au Démiurge, le πέρας aux Idées, le μικτόν à la γένεσις. Reste l'ἄπειρον qui ne peut être que la matière. En effet cet ἄπειρον, d'après le *Philèbe*, ne résulte-t-il pas du μεῖζον et de l'ἧττον? du σφόδρα et de l'ἠρέμα? A ces termes ne voyons-nous pas correspondre le μέγα et le μικρόν du *Phédon*, la δυὰς ἀόριστος τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ dont il est question dans la *Métaphysique*? La matière est donc quelque chose qui résulte de la juxtaposition de deux contraires. Et ces contraires se tiraillant incessamment l'un l'autre, si l'on ose ainsi dire, ne lui permettent point le repos.

De cette lutte de deux contraires naît le changement. La matière va donc pouvoir se définir : « ce qui est indéterminé » ou « ce qui change ». Mais ce qui change n'est-il pas toujours inaccessible à la définition, étant toujours autre que lui-même? Et voici que l'indéterminé du *Philèbe* se rapproche d'une essence dont il a été longuement parlé

dans le *Sophiste* et qu'on retrouvera dans le *Timée*. LA MATIÈRE, C'EST L'AUTRE. N'est-il pas dit, en effet, dans le *Timée*, que l'âme est formée de l'essence du *Même* et de l'essence de l'*Autre*? Or ne savons-nous pas que la combinaison qui préside à la formation de l'âme est une application du principe en vertu duquel le semblable, seul, peut connaître le semblable? C'est par le cercle de l'*Autre* que l'âme connaît le monde sensible. Il n'est donc pas de différence essentielle entre l'*Autre* et cette matière du monde sensible qui est la matière elle-même. Et cette matière est si peu étrangère au monde des Idées que, dans le *Timée* même, Platon lui donnera le nom εἶδος, ainsi qu'il résulte, d'ailleurs, de ce texte significatif entre tous : ἀνόρατον εἰδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα (*Timée*, 51, *a*). La matière est donc un genre qui participe de l'Intelligible. Décidément le doute ne nous semble plus possible : nous voici incontestablement en présence, non seulement de l'*Autre*, mais de l'Idée même de l'*Autre*, de cette Idée qui, dans le *Sophiste*, est identifiée au *Non-Être*. Et l'expression du *Timée* ἀπορώτατα, n'est-elle pas curieusement saillante, si l'on se souvient des laborieux efforts tentés par l'auteur du *Sophiste* pour démontrer que le *Non-Être* existe?

En dernière analyse, les termes de Matière, d'Indéterminé, de Plus et Moins, de Grand et Petit, de Dyade indéfinie du Petit et du Grand, d'Autre et de Non-Être, sont termes synonymes. Aristote, d'ailleurs, nous dit en propres termes que pour Platon la matière est le Non-Être, τὸ μὴ ὄν. La doctrine des *Dialogues* est donc constante. Partout où il est question de la matière, il est question de l'Idée du Non-Être ou de l'Autre, en tant qu'elle sert à former le monde sensible.

Mais, dira-t-on, si la matière fait partie du monde des Idées, en quoi ce monde et le monde sensible différeront-ils l'un de l'autre? A cette question, il faut répondre que la différence entre les deux mondes est toute de degré. Autrement il y aurait une réalité différente de l'Idée. Or, s'il est une vérité qui résume le platonisme, c'est qu'en dehors de

l'Idée, il n'est rien de réel. La différence entre le monde sensible et le monde intelligible est toujours comparée à celle du modèle et de la copie. Or la copie est, en un sens, identique au modèle. Car, si elle contenait quelque chose qui en différât, elle cesserait par cela même d'être copie. Il faut pourtant convenir que ces deux mondes restent deux et qu'une différence subsiste. Laquelle? Voici notre opinion. Dans le monde intelligible, les Idées existent, séparées les unes des autres, sans mélange, absolument pures. Et, s'il ne nous était pas encore défendu de parler la langue d'Aristote, nous dirions qu'elles sont aptes à participer les unes des autres, mais qu'elles ne participent pas en acte. Dans le monde du devenir, au contraire, cette participation a lieu. Les Idées se mêlent les unes aux autres, ou bien conformément aux règles déterminées par la Dialectique (et c'est ce qui arrive quand la nécessité obéit à la voix persuasive de l'intelligence), ou bien, au contraire, dans une extrême confusion. Et alors, toutes les qualités apparaissent pour disparaître aussitôt. Et c'est le chaos. Et l'on peut dire du chaos qu'il est à la limite du monde réel. Mais il est, lui aussi, composé des mêmes Idées et des mêmes éléments.

Bref la matière de Platon est un principe difficile à définir. Elle est la possibilité de former toutes les combinaisons. C'est ce que Platon exprime en son langage quand il l'appelle l'*Idée de l'Autre*, c'est-à-dire, du mouvement, ou, ce qui revient au même, du changement perpétuel. C'est en ce sens que la matière, comme il est dit expressément dans le *Timée*, participe de l'intelligible. Cette conception, qui fait de la matière le principe du monde sensible, au lieu d'une substance immuable comme chez les modernes, une chose toujours en mouvement, se retrouvera dans toute l'histoire de la pensée grecque. La matière de Platon, en effet, n'est guère différente de celle d'Héraclite. Et celle-ci peut être comparée au Protée de la mythologie hellénique qui revêt successivement toutes les formes. Cette matière, d'autre part, réapparaîtra bientôt dans la substance aristotélique qui se définira, elle aussi, par sa relation avec l'idée ou l'acte, auquel elle devra tout ce qu'elle aura d'apparente réalité.

V. — Le Monde physique.

La matière va servir à former le monde physique. Figurons-nous-la agitée en tous sens, prête à recevoir toutes les formes que le Démiurge, usant de persuasion (πειθώ), se dispose à lui imprimer. Le Démiurge intervient, et, dans cette masse informe, il introduit d'abord des triangles. Les propriétés combinées de ces triangles vont servir à rendre compte de la diversité des quatre éléments. Nous sommes ici en présence d'un des traits les plus curieux de la physique platonicienne. Elle renferme toute une partie mécaniste, comme chez Démocrite, puisque c'est aux combinaisons toutes géométriques des triangles que sont attachées les propriétés scientifiques des éléments. Mais n'oublions pas — et ceci est de la dernière importance — que les combinaisons des triangles ne sont possibles que par leur participation à certaines Idées éternelles. Les triangles se combinent donc : les isocèles engendrent une pyramide et c'est le feu,... etc. Cependant, à la différence des systèmes mécanistes, le feu est tout autre chose qu'une apparence pure. Il est des Idées du feu, de l'air, de l'eau, de la terre, auxquelles participent les éléments formés de triangles. Les propriétés de ces éléments existent en elles-mêmes.

Des éléments se forment les corps inorganiques, entre autres les métaux. La manière dont Platon essaie d'expliquer leur naissance est comme l'idée conductrice et inspiratrice de l'alchimie future.

Quand il s'agit de passer aux êtres vivants, les dieux inférieurs interviennent. Ce sont eux qui façonnent les êtres vivants avec un art incomparable, selon l'ordre du Démiurge, et en se conformant, autant qu'il est possible, aux modèles divins. Le corps des hommes est l'œuvre de ces dieux. Ils façonnent la partie mortelle de l'âme en la joignant à la partie immortelle, résidu de l'œuvre du Démiurge. Une fois l'être humain constitué, Platon en explique à sa manière toutes les propriétés et toutes les fonctions. Il distingue, comme nous l'avons déjà dit, les diverses facultés

de l'âme, analyse minutieusement les fonctions de tous nos sens. Ses théories sur la vision et la perception de la lumière sont, entre autres, des plus originales et ont été souvent discutées. Le plaisir et la douleur reçoivent aussi leur explication. Et l'on peut s'assurer que la future définition aristotélique du plaisir gardera de celle de Platon tout ce qu'elle a d'essentiel en y mettant plus de précision. Platon ne nous dit-il pas, en effet, que toute impression qui se fait en nous contre nature et par violence est douloureuse, tandis que celle qui est forte, mais conforme à la nature, est agréable? Le philosophe s'étend ensuite, et assez longuement, sur les propriétés diverses de nos organes, entre autres, sur les fonctions prophétiques du foie. Puis il décrit les différentes maladies du corps en s'inspirant, selon toute vraisemblance, d'Hippocrate. Et le *Timée* s'achève une fois tout l'univers non seulement passé en revue, mais encore expliqué. On peut, en effet, dire de ce dialogue qu'il embrasse dans une synthèse, il est vrai confuse, mais complète, toutes les sciences que l'on distinguera plus tard sous les noms d'astronomie, de physique, de chimie, de physiologie, de médecine, etc. Et ce n'est pas sans un légitime orgueil, dont il a d'ailleurs pleine conscience et devant l'expression duquel il ne recule pas, que le philosophe reconnaît la richesse, la nouveauté, l'originalité de ses explications. Platon est en effet le premier qui ait tenté une si audacieuse entreprise et qui ait essayé des choses une explication totale. On peut reconnaître que son audace a reçu sa récompense. Car, en dépit de ce que ses explications offrent aujourd'hui de suranné, ce sont elles qui s'imposeront jusqu'à l'avènement de la pensée moderne. Nous ne pouvions songer à en reproduire le détail puisque la part de vérité qui en subsiste est, aujourd'hui, tout à fait insignifiante, mais nous devions essayer de résumer ce grand et curieux essai de cosmogonie en raison de la grande influence qui lui était réservée dans l'avenir.

VIII

LA THÉORIE PLATONICIENNE DE LA PARTICIPATION

D'APRÈS LE *PARMÉNIDE* ET LE *SOPHISTE*

La théorie de la participation est, comme celle de la démonstration de l'existence des Idées, et autant qu'elle, la partie essentielle du système de Platon; car à quoi serviraient les Idées si elles ne participaient les unes aux autres, si on ne pouvait les unir dans une proposition? Mais dire que les Idées participent les unes aux autres, les rapprocher dans une affirmation, n'est-ce pas les identifier au moins partiellement, dire que chacune d'elles est autre qu'elle-même, ou, comme on disait au temps de Platon, affirmer l'existence du non-être? La difficulté, d'ailleurs, n'est pas particulière au platonisme; elle est commune à toutes les doctrines. Il n'y a pas lieu de revenir sur le chapitre définitif où Gomperz a magistralement démontré qu'en s'attaquant à ce problème, c'est la question même de l'attribution ou de l'affirmation, négativement résolue par plusieurs écoles contemporaines, que Platon tentait d'élucider. Tout au plus est-il utile de rappeler la forme particulière que revêtait le problème aux yeux de notre philosophe : il s'agit de savoir si l'erreur est possible, si on peut dire qu'il existe des sophistes, et si on a le droit de les condamner : c'est l'existence même de l'erreur, et par suite celle de la vérité, qui en est cause. Or on sait

qu'au temps de Platon plusieurs écoles s'accordaient, pour des raisons qui ne sont point méprisables, à nier qu'il fût possible à l'homme de se tromper. Comment y aurait-il des erreurs si, comme le disaient Protagoras et ses disciples, la sensation était la source et la mesure de la vérité, si la science ne différait pas de la sensation? D'autre part, les rigoureux logiciens de l'école d'Elée et les Cyniques déclaraient qu'il est impossible de dire autre chose que ce qui est, car ce serait affirmer le non-être, dont une maxime célèbre de Parménide interdisait de parler jamais. On allait même plus loin, et Antisthène soutenait qu'on ne peut affirmer un attribut d'un sujet, dire, par exemple, que l'homme est bon, car l'homme et la bonté sont deux choses distinctes qu'on n'a pas le droit de confondre; sans doute le sens commun ne s'embarrassait pas de toutes ces difficultés et on continuait à affirmer les adjectifs des substantifs, à dire qu'il y a des sophistes artisans de mensonge et de fourberie. Mais la philosophie naissante aurait manqué à un de ses devoirs essentiels si elle ne s'était pas appliquée à porter la lumière sur tous ces problèmes, à réconcilier le sens commun et la raison, à justifier en droit ce que tout le monde admettait en fait. Telle est précisément la tâche que s'est donnée Platon en traitant le problème de la participation. Il l'a si bien remplie qu'après lui la difficulté a été généralement considérée comme résolue; l'ombre s'est dissipée, les subtilités des écoles rivales ont été prises pour ce qu'elles étaient, de simples chicanes, et au moins pour un temps assez long on n'a plus mis en doute la différence de la vérité et de l'erreur. C'est dans le *Parménide* et dans le *Sophiste* que Platon a exposé ses vues sur un problème si important.

I

Nous ne nous proposons ici, ni de revenir sur l'authenticité du *Parménide* — après tant de discussions, nous la tenons pour acquise, — ni de déterminer l'époque probable où ce dialogue a été écrit : avec beaucoup d'historiens contemporains, nous le considérons comme appartenant à la dernière période de la vie de Platon, et nous le situons soit avant, soit après le *Théétète*, en tout cas avant le *Sophiste*, le *Politique*, le *Philèbe*, le *Timée* et les *Lois*. Nous n'avons même pas l'intention d'analyser en détail, une fois de plus, le *Parménide*, encore moins de discuter les innombrables interprétations dont ce dialogue a été l'objet. Toutefois il sera nécessaire d'en résumer brièvement quelques parties afin de déterminer quel est, selon nous, le sens et quelle est la portée de l'ouvrage. Nous voudrions montrer comment le *Parménide* prépare l'établissement définitif de la théorie de la participation et comment il se complète par le *Sophiste*, où se trouve la solution de toutes les difficultés qu'il soulève.

Gomperz, dans le substantiel chapitre qu'il a consacré au *Parménide*, laissant de côté les interprétations plus ou moins ambitieuses où se sont complu, à la suite et à l'exemple des Alexandrins, beaucoup d'historiens modernes, se contente d'y voir un simple jeu dialectique. La raison qu'il invoque est que la dernière partie du dialogue, la plus importante à coup sûr et la plus difficile à interpréter, nous est expressément donnée par le principal interlocuteur comme un exercice dialectique destiné uniquement à préparer le jeune Socrate à approfondir ces difficiles problèmes, et qui n'engage en aucune façon la pensée de l'auteur du dialogue puisqu'il n'aboutit à aucune conclusion. Cette opinion de Gomperz nous paraît incontestable et réalise à nos yeux un grand progrès sur toutes les interprétations antérieures. Ajoutons que non seulement le *Parménide* est un exercice dialectique, mais qu'il est appelé par Parménide lui-même, dans un passage auquel les critiques antérieurs n'ont peut-être pas attaché une assez grande importance : « un jeu laborieux et pénible ». 137, B : πραγματειώδη παιδιάν.

Nous voudrions seulement serrer la question d'un peu plus près et essayer de démêler en quoi consiste précisément ce jeu si compliqué, et dans quelle intention ou avec quelle arrière-pensée Platon a pris plaisir à le jouer. Le début de l'ouvrage nous paraît offrir à ce point de vue une indication précieuse. Ce n'est sans doute pas sans intention que Platon, dans une sorte de prélude, met en scène Zénon d'Elée en

même temps que Parménide : les célèbres arguments de ce philosophe contre le mouvement sont aussi un jeu, mais de son propre aveu, c'est un jeu sérieux, qui a pour objet de défendre les thèses de Parménide, et de confondre les adversaires de l'Eléatisme en les forçant d'aboutir à des conséquences encore plus absurdes que celles qu'ils reprochaient à la doctrine du Maître. Cette déclaration du vieux philosophe, placée en tête du dialogue, ne nous autorise-t-elle pas à croire que Platon va, lui aussi, employer une méthode analogue, au moins dans une partie de son ouvrage, et réfuter par l'absurde quelques-uns de ses adversaires? Il restera seulement à chercher quels sont ces adversaires et quelle est exactement la thèse qu'il prétend combattre. Il est vrai que Zénon ajoute que ce n'est pas seulement dans l'intérêt de la vérité et par amitié pour son maître qu'il a entrepris cette discussion, c'est aussi par amour de la dispute, φιλονεικία (128, D). Mais rien n'empêche de supposer que par ces paroles Platon nous avertit délicatement qu'en écrivant son dialogue il n'est pas dupe de ses propres arguments et qu'il a cédé à un penchant tout semblable. Il avait affaire aux disputeurs les plus subtils, aux dialecticiens les plus retors qu'on ait peut-être jamais vus; pourquoi n'aurait-il pas voulu prouver qu'il était de taille à se mesurer avec eux et même à les surpasser en virtuosité et en subtilité? Nous savons par ailleurs que Platon ne se faisait pas scrupule de retourner contre ses adversaires leurs propres arguments et de les combattre avec leurs armes : déjà, dans l'*Euthydème*, il met en scène des disputeurs qui se condamnent eux-mêmes par l'absurdité de leurs affirmations. Sans aucun doute, c'est à des adversaires plus sérieux qu'il s'attaque dans le *Parménide*, mais peut-être est-ce au fond le même principe et la même doctrine essentielle que, sous des formes très différentes, mais toujours par des moyens dialectiques, il prend à partie dans le nouveau dialogue.

Le *Parménide* se compose de deux parties très distinctes. Dans la première, Platon accumule contre sa propre doctrine, la théorie des Idées, les plus fortes objections qu'on lui ait jamais opposées; la seconde est présentée comme un exercice logique purement formel, pédagogique ou propédeutique,

qui, à première vue, ne présente aucun rapport avec la première ou qui du moins s'y rattache par un lien assez frêle. Nous essaierons de montrer plus loin que cette dissymétrie ou cette irrégularité de composition n'est qu'apparente. La seconde partie du *Parménide* n'est pas seulement un jeu scolaire, ou du moins, en même temps qu'il joue ce jeu, en même temps qu'il donne un exemple remarquable de la méthode dialectique ou hypothétique qui doit préparer la découverte de la vérité, le vieux Parménide, sans en avoir l'air, obéit à une pensée unique et poursuit un but qu'il ne découvre pas, mais qu'il ne perd pas un instant de vue. Au fond, toute cette partie dialectique est une nouvelle objection contre la théorie des Idées, la plus formidable de toutes, qui s'ajoute à toutes les précédentes et les complète. Ainsi qu'il l'a déjà fait tout à l'heure, le subtil Eléate se joue élégamment de l'inexpérience du jeune Socrate qui croit s'être écarté, jusqu'à la perdre de vue, de la question précédemment posée et ne se doute pas qu'il s'agit toujours du même problème : la discussion reste toujours au cœur du même sujet. Non moins abusé que Socrate, le lecteur qui suit d'un œil curieux, amusé, ou peut-être un peu irrité, les ripostes et les feintes de cette prestigieuse escrime, ne s'aperçoit pas que l'agile dialecticien, en même temps qu'il distrait son attention, pose un nouveau problème d'une importance capitale, en prépare la solution, la donne déjà plus qu'à moitié sans que personne y prenne garde. Mais Platon s'arrête à temps; il ne laisse pas échapper son secret; non seulement il ne donne pas encore le mot de l'énigme, mais il ne la formule même pas d'une manière claire. Il lui a plu de l'envelopper de ténèbres, soit qu'il ne jugeât pas l'heure venue de révéler toute sa pensée sur une des questions qui lui tenaient le plus à cœur, soit que cette pensée ne fût pas encore entièrement déterminée dans son esprit, soit enfin, et cette hypothèse n'est pas la moins vraisemblable, qu'il prît plaisir à embarrasser des adversaires comme Zénon dont il a eu soin de rappeler le souvenir. Il n'est pas ici, comme d'ordinaire, inspiré par le seul amour de la vérité : il cède à l'amour de la dispute et il ne lui déplaît pas de faire admirer son adresse et sa force. Peut-être aussi savait-il qu'on stimule la curio-

sité d'un auditeur ou d'un lecteur à la laisser plus longtemps en suspens : le mot d'une énigme, lorsqu'il a été vainement cherché, ou la solution d'un problème, lorsqu'on a fait de longs et inutiles efforts pour la trouver, s'impose bien plus fortement à tous les esprits; ceux qui n'ont pas su résoudre la difficulté sont aussi moins prompts aux objections. Au surplus, nous n'avons pas ici à justifier Platon ou à plaider sa cause. Après tout, le procédé qui consiste à présenter tout d'abord, fût-ce en les dramatisant un peu, toutes les difficultés d'une question qu'on se réserve de résoudre bientôt n'a rien d'illégitime. C'est la méthode qu'Aristote emploiera constamment, et c'est peut-être la meilleure.

Mais, avant d'entrer dans l'examen de cette seconde partie du *Parménide*, il nous faut rappeler brièvement les principales objections présentées dans la première. On verra en effet que la solution de toutes ces difficultés, donnée par Platon dans le *Sophiste*, est impliquée dans celle de la dernière objection et ne peut se comprendre sans elle.

Il est à remarquer d'abord que tous les interlocuteurs du dialogue admettent d'un commun accord la théorie des Idées et celle de la participation du monde sensible aux Idées intelligibles; mais ces deux théories sont l'objet dans la première partie du dialogue de difficultés graves qu'on peut ramener à cinq principales :

1° Socrate admet sans contestation que les choses sensibles qui participent aux Idées sont à la fois semblables et dissemblables entre elles, unes et multiples. Socrate est multiple puisqu'on peut distinguer en lui le gauche et le droit, l'avant et l'arrière, le haut et le bas; en même temps il est un, puisque entre sept hommes il est un individu distinct de tous les autres; il n'y a pas là de quoi s'étonner. Mais ce qui lui paraît prodigieux, c'est que le même rapport reste entre les Idées elles-mêmes, que la Ressemblance en soi participe à la Dissemblance en soi, l'Unité en soi à la Pluralité en soi. Voilà ce qu'il demande à Parménide de lui expliquer (129, A; 130, A). « Si quelqu'un commençait par distinguer et séparer les Idées absolues dont je viens de parler, telles que la ressemblance et la dissemblance, l'unité et la pluralité, le repos et le mouvement, et toutes les autres Idées pareilles, et

qu'ensuite il démontrât qu'elles peuvent être mêlées les unes avec les autres et séparées les unes des autres, je serais frappé d'étonnement. » Zénon et Parménide approuvent en souriant et louent la sagesse de Socrate; telle est la première difficulté signalée avec insistance par Socrate; nous pouvons nous attendre à ce qu'il soit question dans la suite de la participation des Idées entre elles, et nous verrons que c'est la question essentielle posée par le *Parménide* et le *Sophiste*.

2° Qu'il y ait des Idées séparées du monde sensible, telles que le juste, le beau, et le bon, c'est ce que Socrate accorde sans difficulté à Parménide, mais quand celui-ci demande s'il y a aussi des Idées des choses sensibles, telles que l'homme, l'eau et le feu, Socrate hésite; et il hésite encore bien davantage quand il s'agit de savoir s'il y a des Idées en soi des choses les plus viles, telles que poil, boue, ordure. Par prudence il préfère détourner son attention de ces questions et s'en tenir à l'affirmation des première Idées (130, C). Notons cependant qu'il a déjà une tendance à admettre des idées de toute chose, et Parménide lui prédit que, quand il sera plus avancé en âge et que la philosophie se sera tout à fait emparée de lui, ces hésitations disparaîtront.

3° Les choses qui participent aux Idées participent-elles aux Idées tout entières ou seulement à une partie? Si les choses participent à la totalité de l'Idée, l'Idée étant tout entière en elle et dans les choses et séparée d'elle-même devient multiple. On ne peut pas dire avec Socrate qu'il en est de l'Idée comme de la lumière du jour qui éclaire toutes choses sans cesser d'être une. Parménide répond tout aussitôt par un exemple tout contraire : celui d'un voile qui couvre en même temps plusieurs hommes et qui, évidemment, n'est sur chacun de ces hommes que par une de ses parties. Dira-t-on que les choses participent à une même partie? Il faudra accorder alors que les choses deviennent grandes par une partie de la grandeur, égales par une partie seulement de l'égalité, petites par une partie de la petitesse, qui alors deviendra grande par rapport à sa partie tandis que la chose deviendra petite par cela seul qu'on lui aura ajouté quelque chose. En outre, si c'est parce qu'on aperçoit dans un grand nombre de choses un même caractère, par exemple la grandeur, qu'on admet l'exis-

tence d'une Idée de la grandeur, ne faudra-t-il pas, puis qu'entre les diverses grandeurs observées et l'Idée de la grandeur il y a encore un caractère commun, reconnaître une seconde Idée de la grandeur à laquelle participent toutes les autres, puis une troisième et ainsi à l'infini. Il y aura ainsi, non pas une grandeur unique, mais une infinité de grandeurs. Il ne sert à rien de répondre, comme le fait Socrate, que l'Idée pourrait bien être simplement une pensée de l'âme, car cette pensée est la pensée de quelque chose, de quelque chose qui est partout et toujours le même et par conséquent une Idée; de plus, il faudrait alors que tout ce qui existe, étant une pensée, fût doué de pensée (131, A; 132, D); deux conséquences également absurdes.

4° Considérons maintenant la participation sous un autre aspect. Concevons-la comme une ressemblance; les Idées seront alors des modèles et les choses sensibles des copies; mais si les copies sont semblables au modèle, il faudra admettre une seconde Idée à laquelle participent les unes et les autres et qui sera leur modèle commun, puis une troisième, et ainsi à l'infini (132, D). C'est déjà, très nettement formulée, la célèbre objection du *troisième homme* qu'Aristote reprendra.

5° Voici une difficulté encore plus grave : les Idées telles qu'on vient de les définir ne sauraient être l'objet de la connaissance humaine. En effet, les Idées ne sont pas en nous puisqu'elles sont en soi. Celles des Idées qui sont ce qu'elles sont par leurs rapports réciproques ont une essence relative entre elles et non aux choses qui se trouvent en nous; de même les choses qui sont en nous et qui tirent leur nom de ces Idées sont à leur tour en rapport entre elles et non avec les Idées. Par exemple, un homme est esclave d'un maître qui est un homme et non pas du maître en soi, et un maître qui est un homme commande non à l'esclave en soi, mais à un homme. Le pouvoir en soi n'est ce qu'il est qu'à l'égard de l'esclavage en soi, et l'esclavage en soi n'existe qu'à l'égard du pouvoir en soi. Il en est de même de la science : la science en soi ne peut avoir pour objet que les êtres en soi; de même la science humaine ne peut savoir que des vérités qui sont en nous. Il est donc de toute impossibilité que la

pensée humaine atteigne jamais aucune chose en soi; nous ne pouvons connaître ni le beau, ni la justice, ni aucune Idée. De là résulte une conséquence encore plus grave; Dieu ou les dieux pourront bien connaître en soi, mais non pas l'homme ou les choses humaines; ni leur pouvoir ne s'exercera sur nous, ni leur science ne nous connaîtra. De même l'homme ne pourra pas connaître les dieux (133-134, A). Il paraît impossible à Socrate de ne pas reculer devant l'impiété d'une telle assertion.

Remarquons qu'en commençant (133, B) et en finissant (135, A) l'exposé de cette dernière objection. Platon a soin d'indiquer qu'il ne la considère pas comme insoluble pour des esprits très heureusement doués et profondément versés dans une science presque divine, à laquelle il fait une allusion assez mystérieuse. Il ajoute d'ailleurs qu'on pourrait soulever contre la participation encore beaucoup d'autres difficultés; mais il s'en tient à celles qui viennent d'être indiquées.

Arrivons à la seconde partie du dialogue. Au lieu de continuer à énumérer des objections contre la théorie des Idées, Parménide, par un brusque détour, indique à Socrate une méthode dont l'usage l'amènera à résoudre toutes les difficultés. Car il est à remarquer que, pas un instant, dans tout l'ouvrage, les objections ne sont considérées comme insolubles; mais, bien au contraire, ainsi que nous avons eu soin de le noter dans l'analyse précédente, il est dit expressément, pour la plupart d'entre elles, qu'une science plus étendue et plus approfondie que celle du jeune Socrate peut en avoir raison. Ici encore, si négative que doive être la conclusion de l'exercice dialectique dont Parménide va donner un exemple à ses auditeurs, la manière même dont cette subtile discussion est amenée nous avertit à l'avance qu'il ne faudra pas nous en tenir à ces conclusions, mais chercher ailleurs et plus loin un point de vue qui permette de les résoudre.

La méthode dont Parménide préconise l'emploi, et qui est celle de Zénon, est indiquée très clairement : il s'agit de poser une Idée, par exemple celle de l'un, et de déterminer rigoureusement toutes les conséquences qui résultent de cette Idée en supposant qu'elle existe. Pour que la méthode soit complète, il faudra déterminer les conséquences qui résultent de

l'existence de l'un, non seulement pour l'un lui-même, mais encore pour les autres choses, et en outre rechercher encore ce qui arrivera à l'un et aux autres choses en supposant que l'un n'existe pas. Il y a ainsi quatre moments ou quatre hypothèses à examiner : si l'un est, qu'en résulte-t-il : 1° pour lui-même; 2° pour les autres choses? si l'un n'est pas, qu'en résulte-t-il : 3° pour lui-même; 4° pour les autres choses? Mais chacune de ces quatre hypothèses est examinée elle-même à un double point de vue; il y a ainsi huit hypothèses, au lieu de quatre, qui sont successivement examinées.

Quelle est la différence entre les deux points de vue auxquels se place successivement Platon pour examiner chacune des quatre hypothèses principales? A cette question nous ne trouvons point de réponse précise dans le texte du dialogue, excepté au comencement de la seconde hypothèse, où nous rencontrons une indication précieuse; partout ailleurs, Platon se contente de dire, après avoir énuméré les conséquences d'une hypothèse : « Revenons en arrière et reprenons les choses dès le début ». Il doit cependant y avoir, présente à sa pensée, une règle ou une loi qui préside à cette sorte de rythme auquel est soumise toute la discussion.

Il n'est pas bien difficile de donner la réponse et de trouver un fil conducteur qui nous guide dans ce labyrinthe, si l'on veut bien faire attention à la manière dont commence la seconde hypothèse et si, à la lumière de ce renseignement, on examine attentivement toute la suite de la discussion (142, B; 142, C).

« Vois dès le commencement. Si l'un existe, est-il possible qu'il existe et qu'il ne participe pas à l'être? — Cela n'est pas possible. — Il y aura l'être de l'un, qui ne sera pas la même chose que l'un : car autrement, il ne serait pas l'être de l'un, et celui-ci n'y participerait pas, et il serait indifférent de dire « l'un existe » et de dire « l'un un »; or telle n'est pas à présent notre hypothèse, à savoir ce qui résultera de l'un pris en soi, mais de l'un en tant qu'il existe. N'est-ce pas là notre objet? — Sans doute. — L'être signifie donc autre chose que l'un? — Nécessairement. — Lorsque quelqu'un dit sommairement que l'un est, donne-t-il à entendre autre chose que lorsqu'il dit que l'un participe à l'être? — Sans doute. »

Nous allons essayer de prouver qu'en même temps qu'il présente un exercice dialectique, Parménide formule une objection très grave contre la théorie de la participation. Déjà l'énoncé de l'alternative posée par lui : *Si l'un est, si l'un n'est pas*, indique qu'il s'agit de la participation; car l'existence de l'un semble indiquer sa participation à l'être, et sa non-existence, sa non-participation. Toutefois cet énoncé est encore trop général, et ainsi qu'il résulte du passage que nous venons de citer, ce n'est pas la même chose de dire : l'un est, l'un participe à l'être; et l'un n'est pas, ne participe pas à l'être. En effet, en disant simplement l'un est ou n'est pas, on peut être attentif seulement à l'un sans penser à l'être; c'est comme si on disait : l'un un, et le non-un, non-un. Au contraire on peut, en se servant des mêmes formules, tenir compte de l'être et du non-être, car nous verrons que l'un, tout en n'étant pas, peut d'une certaine manière cependant participer à l'être. Dans le premier cas on supprime la participation, dans le second cas on l'affirme. Voilà pourquoi la première et la seconde hypothèse sont envisagées successivement à deux points de vue selon qu'on exclut ou qu'on pose la participation. Nous allons voir qu'il en est de même dans toutes les autres hypothèses. C'est donc bien toujours de la participation qu'il s'agit, et ce que Platon veut établir, ce n'est pas seulement qu'on peut tout affirmer et tout nier de l'un et des autres choses, soit que l'un existe, soit qu'il n'existe pas; c'est encore qu'on peut faire la même démonstration, soit que l'un participe à l'être, soit qu'il n'en participe pas. Pour rendre plus sensible cet aspect du problème, on pourrait transposer l'ordre, d'ailleurs très rationnel et très clair, adopté par Platon, et ordonner ainsi les huit hypothèses de Parménide.

Nous aurions d'abord deux hypothèses : si l'un participe à l'être, s'il n'en participe pas. La démonstration platonicienne consiste à prouver que dans le premier cas l'un admet tous les contraires, ou qu'on en peut tout affirmer (deuxième hypothèse); que les autres choses admettent tous les contraires ou qu'on en peut tout affirmer (troisième hypothèse); que si l'un, même n'étant pas, participe à l'être, il reçoit encore tous les contraires ou qu'on en peut tout affirmer (cinquième hypo-

thèse); enfin, que les autres choses reçoivent aussi tous les contraires et qu'on en peut tout affirmer (septième hypothèse). D'autre part, si l'un ne participe pas à l'être, on ne peut lui attribuer aucune qualité (première hypothèse); les autres choses sont dans le même cas et on n'en peut rien dire (quatrième hypothèse); enfin, si l'un n'est pas et ne participe pas à l'être, on ne peut plus rien affirmer, ni de lui (sixième hypothèse), ni des autres choses (huitième hypothèse). En d'autres termes, si l'un participe à l'être, en existant ou en n'existant pas, on peut tout dire de lui et des autres choses; s'il ne participe pas à l'être, en existant ou en n'existant pas, on ne peut rien dire ni de lui ni des autres choses. Dans le premier cas tout est vrai, dans le second rien n'est vrai : deux conséquences également absurdes. Par conséquent, la participation est impossible et par suite la théorie des Idées disparaît tout entière; car à quoi servent les Idées si on ne peut rien dire ou si on peut tout dire d'elles et des autres choses?

Examinons maintenant, de ce nouveau point de vue, la marche de la démonstration. Supposons d'abord que l'un est et qu'il participe à l'être (deuxième hypothèse. — 142, B; 157, B). Platon démontre, par des arguments dont il est inutile de reproduire ici tout le détail, que l'un, parce qu'il participe à l'être, a des parties et est un tout, il est déterminé, il est semblable et dissemblable, en mouvement et en repos; il est, il devient, il est devenu, il deviendra plus jeune et plus vieux que lui-même et que les autres choses, qui sont elles-mêmes plus jeunes et plus vieilles que lui. En un mot, s'il est, en ce sens qu'il participe à l'être, il reçoit tous les contraires; on en peut tout affirmer.

Dans la troisième hypothèse (157, B; 159, B) : si l'un est, qu'en résulte-t-il pour les autres choses? — les autres choses participent en quelque manière de l'unité, car elles ne sont autres que l'un que parce qu'elles ont des parties, et ayant des parties elles ont un tout. Platon insiste sur la différence qui sépare l'unité absolue dont il a été d'abord question, de l'unité relative qui est celle d'un tout et implique la participation à l'unité. De ce commerce du multiple avec l'un il résulte que le multiple est à la fois infini et fini, semblable

et dissemblable à lui-même et l'un par rapport à l'autre; il est en mouvement et en repos, en un mot il possède tous les contraires.

Pour la cinquième et la septième hypothèse, l'interprétation que nous proposons ici paraît être en défaut. Comment dire, en effet, que le raisonnement de Platon implique la participation entre l'un et l'être, puisque l'hypothèse est précisément que l'un n'est pas. Mais on a vu que Platon distingue ces deux cas, et il suffit d'examiner attentivement ses raisonnements pour s'apercevoir que l'objectiou n'est que spécieuse et que Platon revient par un détour au même point de vue que dans la seconde et la troisième hypothèse. Voici, en effet, le résumé de la cinquième hypothèse (160, B; 163, C) : L'un n'est pas et il s'agit de savoir ce qui en résulte pour lui-même. En disant que l'un n'est pas, on sait ce que l'on dit : c'est de l'un qu'on affirme la non-existence, et non pas d'une autre Idée telle que la ressemblance ou la grandeur. La formule est le contraire de celle-ci : le non-un n'existe pas. Par suite, l'un est l'objet de quelque science; de plus, on peut l'appeler *ceci* ou *cela*, car c'est la non-existence de l'un et non d'aucune autre chose que l'on affirme. Ainsi, tout en n'existant pas, l'un a plusieurs propriétés différentielles et participe à plusieurs idées : il est semblable et dissemblable, égal et inégal, grand et petit; dès lors il participe en quelque manière à l'être lui-même. Car si ce qu'on dit en disant que l'un n'est pas est vrai, il participe en cela à l'être; il a l'être de son non-être. Nous voilà donc revenus, par un détour, à la participation de l'un à l'être, et cette participation entraîne ses effets habituels : l'un qui n'est pas est mobile et en repos, en un mot il participe à tous les contraires. Il faut seulement ajouter qu'il s'agit ici, puisque l'un n'est pas réellement, d'une apparence d'existence : il paraît être, il paraît présenter tous les contraires. C'est le domaine de l'opinion et du devenir. Nous avons ici la dialectique, non plus de la réalité, mais de l'apparence.

Dans la septième hypothèse (164, B; 165, E), il s'agit de savoir ce qui arrive aux autres choses si l'un n'est pas. Les autres choses sont autres, non par rapport à l'unité puisqu'elle n'existe pas, mais par rapport à elles-mêmes, et puis-

que l'unité n'existe pas, c'est uniquement par leur multitude qu'elles peuvent être ce qu'elles sont, c'est-à-dire autres les unes que les autres. Cependant, pour différer les unes des autres, il faut que chacune d'elles, quoique essentiellement multiple, ait au moins l'apparence de l'unité. Ainsi, chacune des choses autres que l'un paraît d'abord une, mais elle ne l'est pas puisque l'un n'est pas, et, si on l'examine attentivement, elle se résoud en une pluralité, dont chaque partie à son tour, quelle que soit sa petitesse, subit le même sort et se divise à l'infini. Nous sommes donc en présence d'une poussière d'êtres, d'une apparence qui sans cesse nous échappe comme dans un songe; mais cela n'empêche pas que cette apparence évanouissante ne paraisse avoir un nombre, puisque d'abord elle paraît une. Elle est paire ou impaire, la décroissance paraît avoir un commencement, un milieu et une fin; par suite elle paraît, quoique sans fondement, participer à l'égalité et à l'inégalité, à la grandeur et à la petitesse, au mouvement et au repos, au devenir et à la destruction, à tous les contraires. S'il en est ainsi, c'est que d'abord elle paraît une. En attribuant l'existence aux autres choses, on leur a implicitement reconnu quelque unité; quoique l'un n'existe pas, il subsiste donc quelque chose de lui, un souvenir, une trace.

Tous les simulacres dont on vient de parler empruntent donc tout ce qu'il y a de réel dans leur apparence à ce qui reste de l'unité supposée non existante. Rien de plus curieux que cette analyse où l'unité, tout en n'existant pas, reste cependant présente, comme de loin, aux autres choses, qui ne peuvent différer les unes des autres qu'en participant encore, en quelque manière, à l'unité.

L'un projette ainsi du fond de son néant une sorte d'intelligibilité crépusculaire qui est tout ce que nous pouvons savoir du reste des choses. Il semble bien que ce soit ici non plus seulement le devenir ou la sensation, mais l'apparence du devenir, le simulacre ou le rêve que Platon a voulu expliquer dialectiquement. Il y a peut-être une allusion à cette théorie dans le passage du *Timée* où la matière nous est présentée comme entrevue à travers un songe. Dans tous les cas, on voit comment, dans la cinquième et dans la septième

hypothèse, Platon, en attribuant au non-être une certaine participation à l'être, anticipe sur la solution qu'il présentera avec tout son développement dans le *Sophiste*; c'est pourquoi nous avons pu dire qu'en formulant l'objection il en indique plus qu'à moitié la solution.

Passons maintenant au deuxième cas : la démonstration toute négative sera beaucoup plus simple. N'oublions pas que désormais nous prenons les mots au sens absolu et qu'en disant : l'un est, ou l'un n'est pas, c'est l'unité elle-même et non pas l'être ou le non-être, c'est l'unité sans participation que nous avons en vue. D'abord, première hypothèse (137, C; 142, B) : l'un est, mais sans participer à l'être, c'est l'un un. Platon démontre que l'un ne participe à aucun des contraires, il n'a pas de parties et il n'est pas un tout, il n'a aucune détermination, il n'est ni semblable ni dissemblable, ni égal ni inégal, ni en mouvement ni en repos, ni dans le temps ni dans l'espace, il n'est ni ceci ni cela; bref, on ne peut rien dire, il n'est l'objet ni de science ni d'opinion, ni de sensation ni de discours : il est un pur néant.

Dans la quatrième hypothèse (159, B; 160, B), l'un existe sans participer à l'être, il s'agit de savoir ce qui advient des autres choses. Ce qui est autre est absolument autre, il n'y a rien en quoi l'un et les autres choses puissent se rencontrer. Elles n'ont donc pas de parties, elles ne forment pas un tout, elles n'ont pas de nombre puisqu'elles sont étrangères à l'unité; par suite, elles n'ont aucune qualité et ne sont ni semblables ni dissemblables, ni égales ni inégales, ni grandes ni petites, ni en mouvement ni en repos, elles ne deviennent ni ne périssent, on n'en peut rien dire.

Supposons avec la sixième hypothèse que l'un n'est pas sans admettre aucune participation avec l'être, qu'en résulte-t-il pour lui-même? Il s'ensuit plus clairement encore que, dans la première hypothèse, toute communication étant rompue entre l'un et l'être, qu'il n'est ni semblable, ni grand ni petit, ni en mouvement ni en repos, on ne peut le désigner par ces mots *ceci* ou *cela*, *avant* ou *après*, ni rien de semblable. Bref, il n'est l'objet d'aucune opinion, d'aucune science, d'aucune sensation, d'aucun discours. Voilà ce qui résulte de l'hypothèse pour l'un lui-même.

Voici ce qui résulte de la non-participation de l'un pour les autres choses; c'est la huitième hypothèse (165, E; 166, C). Ces autres choses n'auront même plus l'intelligibilité crépusculaire ou l'apparence d'existence que leur faisait encore la septième hypothèse, puisqu'on les suppose maintenant privées de toute communication avec l'unité. Ainsi on ne pourra pas dire qu'elles sont multiples parce que la multiplicité suppose l'unité, et par conséquent ne peut subsister sans elle. Elles ne sont ni semblables ni dissemblables, ni en mouvement ni en repos : c'est le pur néant. L'unité, en disparaissant, a emporté avec elle la dernière lueur qui rendait possible l'apparence même des choses.

Quatre hypothèses positives et quatre hypothèses négatives aboutissant à deux conclusions en apparence contraires, mais au fond identiques, on peut tout affirmer de l'un et des autres choses, on ne peut rien affirmer de l'un ni des autres choses : tel est le résumé de cette discussion. Dans tous les cas, qu'on puisse tout dire ou qu'on ne puisse rien dire, il n'y a pas de science possible; c'est ce que déclare expressément la conclusion du dialogue.

« Disons donc que, selon toute apparence, soit que l'unité existe, soit qu'elle n'existe pas, l'unité elle-même et ce qui est autre, dans leurs rapports avec eux-mêmes et dans leurs rapports réciproques, sont absolument tout et ne le sont pas, le paraissent et ne le paraissent pas » (166, C) : « Εἰρήσθω τοῦτό τε καὶ ὅτι, ὡς ἔοικεν, ἓν εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν, αὐτό τε καὶ τἆλλα καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως ἐστί τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεταί τε καὶ οὐ φαίνεται. — Ἀληθέστατα. »

Nous pouvons toutefois préciser encore davantage. Ce qui fait le nerf de l'argumentation, c'est cette vérité découverte par Platon que l'un (et sans doute il en serait de même pour toute autre Idée) peut, tout en existant, ne pas participer à l'être, ou du moins, ce qui revient au même, ne pas être considéré comme y participant; inversement l'un, tout en n'existant pas, peut participer à l'être si on donne au mot « un » un sens déterminé, si on distingue cette idée de toutes les autres. Par suite, l'argumentation du Parménide peut se résumer ainsi : si l'un est et qu'il participe à l'être, on peut affirmer de lui et des autres choses tous les contraires; s'il

est sans participer à l'être, on ne peut rien affirmer ni de lui ni des autres choses; si l'un n'est pas et cependant participe à l'être, on peut tout affirmer de lui et des autres choses; s'il n'est pas sans participer à l'être, on ne peut rien dire ni de lui ni des autres choses; en d'autres termes, posez la participation d'une Idée quelconque à l'être, et tout est vrai; niez cette participation, et rien n'est vrai. La participation, de quelque manière qu'on l'entende, est donc tout à fait impossible, et avec elle s'écroule la théorie des Idées. Nous avions donc raison de dire que la deuxième partie du *Parménide* n'est pas seulement un exercice dialectique : elle formule contre la théorie des Idées une sixième objection, la plus formidable de toutes.

La double conclusion négative à laquelle Platon est conduit par cette discussion est d'ailleurs d'accord avec les thèses soutenues par ses adversaires. Protagoras disait aussi que l'erreur est impossible, les Cyniques avec Antisthène, et les Mégariques soutenaient qu'on ne peut affirmer aucun attribut d'aucun sujet. Platon a seulement démontré ce que ses adversaires se bornaient à affirmer pour des raisons différentes.

Toutefois il est impossible que Platon en soit resté là, et comme nous l'avons déjà fait remarquer, la manière même dont il présente les objections du *Parménide*, et surtout la cinquième, atteste qu'il ne les considère pas comme insolubles, et tout autorise à croire qu'il possède déjà par devers lui cette solution.

Quel est donc le mot de cette énigme si compliquée? La réponse se trouve très clairement indiquée dans un passage du *Sophiste*, dans lequel il nous paraît impossible de ne pas voir une allusion directe au *Parménide* (251, D) : « N'attribuerons-nous l'être ni au mouvement ni au repos, ni aucune autre chose à aucune autre chose, et admettrons-nous dans nos discussions qu'aucune ne peut entrer en participation avec une autre; ou bien identifierons-nous toutes choses parce qu'elles peuvent être en communauté les unes avec les autres, ou bien dirons-nous que les unes se combinent avec les autres, et les autres, non? Lequel de ces trois partis, Théétète, dirons-nous qu'ils prendront?... »

Platon prouve ensuite qu'on ne peut nier toute participation ou tout mélange entre les Idées sans bouleverser les doctrines admises par tous les philosophes, aussi bien par Parménide ou Héraclite que par les Atomistes ou les Pythagoriciens. Les contradicteurs logent d'ailleurs l'ennemi chez eux, puisque à chaque instant le langage les oblige à employer des mots tels que *autre*, *être*, *séparément*. Il n'est pas moins impossible de supposer que toutes choses communiquent entre elles, car il faudrait alors que le mouvement fût identique au repos, ce que l'Eléate déclare absurde (252. E). « Il ne reste plus que la troisième supposition. — Et il faut que l'une de ces trois suppositions soit vraie : ou le mélange est possible pour toutes les choses, ou il ne l'est pour aucune, ou il l'est pour les unes et non pour les autres... Puisque parmi les choses les unes peuvent se mêler et que les autres ne le peuvent pas, elles ont à peu près la même propriété que les lettres dont les unes s'accordent entre elles et dont les autres ne s'accordent pas... Les voyelles ont l'avantage sur les autres lettres de s'unir à toutes et de leur servir de lien, en sorte que, sans l'une d'entre elles, aucune lettre ne peut s'accorder avec les autres. » C'est la dialectique qui apprend à connaître celles des idées qui s'accordent entre elles : la dialectique est aux idées ce que la grammaire est aux lettres de l'alphabet, ou la musique aux sons graves et aigus.

Ainsi, entre les deux termes de l'alternative posée par le *Parménide*, on peut tout affirmer de tout et on ne peut rien affirmer de rien, ou encore tout est vrai, et rien n'est vrai, il y a un moyen terme qui est de dire : il y a des Idées qu'on peut affirmer les unes des autres, et d'autres qui ne peuvent se combiner entre elles. Pour justifier l'alternative, il faut prouver que l'être peut participer au non-être, et le non-être à l'être : voilà ce que le *Parménide* avait montré pour un cas particulier et ce que le *Sophiste* établira en général. Mais cela même n'est pas suffisant; il faut encore établir que toutes les Idées ne participent pas indistinctement les unes aux autres, mais que leur liaison est soumise à certaines lois ou à certaines règles qui ne relèvent pas du raisonnement seul et que peut seule atteindre une science royale ou divine : la dialectique. Voilà ce que le *Parménide* n'a pas dit et ce que met en pleine lumière le *Sophiste*.

On a quelquefois considéré le *Parménide* comme un tissu de sophismes, et il faut avouer que les raisonnements où se complaît la subtilité de Platon ont de quoi confondre et déconcerter toutes nos habitudes d'esprit. Mais avant de porter une accusation si grave contre le grand philosophe, il faudrait être en mesure de prouver : ou que Platon, en partant des principes sur lesquels repose son argument, a commis des fautes de raisonnement, ou que ces principes eux-mêmes contestables, ou même certainement inexacts pour nous, n'étaient pas admis d'un commun accord par les contradicteurs qu'il voulait réfuter. Or nous ne sachions pas que la première de ces démonstrations ait jamais été tentée avec succès; et, quant à la seconde, il est historiquement prouvé que les contemporains de Platon, égarés, soit par l'éléatisme, soit par le sensualisme de Protagoras, raisonnaient exactement comme lui et soutenaient fort sérieusement que tout est vrai et, que rien n'est vrai. C'est au contraire parce qu'il voulait faire justice de ces assertions destructives de toute science que Platon a entrepris l'argumentation dont le *Parménide* marque un des stades. On ne saurait lui faire un reproche d'avoir raisonné comme ses adversaires pour les réfuter, et de n'avoir pas pris parti avant de montrer la fausseté de propositions que personne ne songeait à contester. Si l'interprétation qu'on vient d'indiquer est exacte, le *Parménide* ne renferme aucun sophisme, car il est certain qu'au point de vue qui est celui de tous les philosophes de l'époque, on peut prouver que tout est vrai et que tout est faux. Il pèche seulement par omission, il n'indique pas la solution que Platon sans doute avait déjà par devers lui. Le jeu consiste à ne discuter que deux solutions du problème alors qu'en réalité il y en a trois. Mais un philosophe a bien le droit d'exposer les difficultés sans en donner tout de suite la solution. Il peut avoir des raisons sérieuses de la réserver et de choisir son heure. Rien ne l'oblige à ouvrir sa main tout entière et à dire tout son secret, surtout quand il s'agit de vérités qu'il a découvertes lui-même par un patient effort, et auxquelles personne avant lui ne s'était avisé de penser. Platon

ne serait coupable que s'il avait emporté son secret avec lui : le *Parménide* ne serait un tissu de sophismes que si son auteur n'avait pas écrit le *Sophiste*.

Cependant la solution si simple donnée par ce dernier dialogue ne s'impose pas d'elle-même; il faut la justifier par une argumentation rigoureuse et résoudre les difficultés qu'elle soulève. Telle est la tâche que Platon s'est donnée dans le *Sophiste*.

II

Le *Sophiste* a pour objet de démontrer cette proposition paradoxale que le non-être existe; à cette condition seule on pourra dire que l'erreur est possible et qu'il y a des sophistes.

L'existence du non-être une fois prouvée, le problème de l'erreur sera résolu : l'erreur consistera à dire autre chose que ce qui est réellement puisqu'il y a du non-être, et cependant à dire quelque chose puisque le non-être existe. Mais il faudra pour cela que le non-être soit quelque chose d'intermédiaire entre l'être et le non-être absolu, manifestement contradictoire à l'être. Il faudra que le non-être, puisqu'il est réel, soit un être, et, puisqu'il est non-être, qu'il soit autre chose que l'être. Il sera un *autre* être.

Comme le *Parménide*, le *Sophiste* se présente d'abord sous la forme d'un exercice logique; mais tandis que le *Parménide*, en cherchant les conséquences qui résultent d'une hypothèse, donne l'exemple d'une sorte de déduction, le *Sophiste* nous montre un autre aspect de la méthode platonicienne, déjà indiqué très clairement dans le *Phèdre* : la méthode de division. Mais, dans le deuxième dialogue comme dans le premier, l'exercice dialectique qui est en apparence le but principal est en même temps un argument positif à l'appui de la thèse que l'auteur veut faire prévaloir. Le *Parménide* formule une objection très grave contre la participation; le *Sophiste* donne un exemple particulier de ce que doit être la participation, avant même que celle-ci soit définie et que la possibilité en soit établie. L'exemple du pêcheur à la ligne nous montre ce que doit être la dichotomie qui divise un

genre en deux parties opposées, puis l'une d'elles, celle qu'on a inscrite à droite en deux autres parties opposées, et ainsi de suite, jusqu'à ce que l'on trouve la définition cherchée. Appliquant cette méthode à l'Idée du Sophiste, Platon montre que le Sophiste appartient à un grand nombre de genres différents. Il est un chasseur salarié d'hommes jeunes et riches, un trafiquant des connaissances qui se rapportent à l'âme, un débitant en détail, puis un vendeur de première main de ces mêmes connaissances, un athlète s'exerçant dans l'art de discuter, un purificateur de l'âme qu'il débarrasse de ce qui s'oppose à l'acquisition de la science, enfin un faiseur de simulacres. Il participe donc à plusieurs Idées. Nous voyons par cet exemple comment un même être peut réunir les qualités les plus distinctes, comment plusieurs genres se confondent en lui; mais, arrivé à cette dernière définition, fabricant de fantômes ou de simulacres, Platon se trouve brusquement arrêté. Un simulacre représente ce qui n'est pas, il est faux et mensonger, il implique l'erreur; mais l'erreur est impossible, car dire ce qui n'est pas, ce serait ne rien dire. C'est un axiome incontesté dans l'école de Parménide et accepté par tous les contemporains, que jamais on ne comprendra que ce qui n'est pas est. Ce qui n'est pas ne saurait donc en aucune façon être exprimé. Dans une discussion qui rappelle celle du Parménide, l'étranger Éléate montre qu'on ne saurait sans se contredire attribuer au non-être l'unité ou la pluralité (238, C), l'être au non-être, et que cependant on le lui attribue par le fait même qu'on lui donne un nom ou qu'on en parle. En lui-même il échappe à la science, à l'opinion, au langage : comment donc dire que le Sophiste exprime ce qui n'est pas? Tel est l'asile ténébreux et inviolable où se réfugie le Sophiste et d'où il défie ironiquement tous ses contradicteurs qui ne sauraient avoir aucune prise sur lui.

Toute cette dialectique nous étonne un peu aujourd'hui, et nous avons de la peine à comprendre l'importance que Platon y attache. Il faut songer cependant que la formule du principe d'identité donnée pour la première fois par Parménide avait fortement saisi les esprits et s'était imposée à tous; c'est l'acte par lequel la raison humaine prenait en quelque

sorte possession d'elle-même et affirmait la loi suprême de la pensée. Il n'est donc pas surprenant que l'esprit subtil et ingénieux des Grecs se soit d'abord attaché à la rigueur de cette formule et ait écarté comme suspect tout ce qui paraissait la mettre en doute. Ce fut précisément l'œuvre de Platon d'indiquer pour la première fois les limitations et les restrictions nécessaires, et, en déterminant le vrai sens du principe, d'en proscrire les abus ou les applications erronées.

C'était une entreprise difficile que de démontrer l'existence du non-être : les termes de cette formule semblent exprimer une contradiction. C'est ce que Platon indique dès le début lorsque l'étranger Éléate prie Théétète de ne pas le considérer comme un parricide (241, D); le disciple de Parménide, tout en professant un grand respect pour son maître, va en effet porter la main sur la maxime qu'il ne cessait de répéter, prouver contre lui que le non-être est en quelque manière, et que l'être en quelque manière n'est pas. « Il est nécessaire que, pour nous défendre, nous soumettions à l'épreuve la maxime de notre père Parménide et que nous établissions par force que le non-être est sous quelque rapport et que, d'autre part, l'être en quelque manière n'est pas » : τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὂν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ.

Cette démonstration présente naturellement de très grandes difficultés. En effet, il est bien impossible qu'on démontre déductivement l'existence du non-être, ou qu'on fasse sortir le non-être de l'être ou l'être du non-être. Il faut cependant, si l'on veut donner une preuve, trouver des raisons qui contraignent l'esprit et s'imposent à lui. Il s'agit de trouver une démonstration en dehors des conditions mêmes de la démonstration. Aussi la méthode employée par Platon est-elle indirecte et la contrainte qu'il prétend imposer à l'esprit de ses contradicteurs n'est-elle pas d'ordre purement logique. Il accorde momentanément à ses adversaires, et il le faut bien, que l'Idée du non-être présente d'insurmontables difficultés, et il la laisse d'abord de côté. Mais il prouve ensuite que l'Idée de l'être est exactement dans le même cas, et, quand on l'examine de près, donne lieu à d'inextricables contradictions. On

ne peut cependant abandonner l'une et l'autre, car ce serait renoncer à toute affirmation, à toute science, à toute philosophie. Il faut donc se résigner à les admettre l'une et l'autre malgré leurs difficultés, faire comme les enfants qui, lorsqu'on leur donne à choisir entre deux choses, les prennent toutes deux. Bref, il faut affirmer la réalité du non-être comme celle de l'être et passer outre à toutes les protestations que ne manqueront pas de faire entendre les adversaires. Ce point établi, toutes les autres difficultés se résoudront en quelque sorte d'elles-mêmes.

Voici maintenant le résumé de la critique à laquelle Platon soumet l'Idée de l'être. Les philosophes antérieurs en ont pris à leur aise avec la question de la nature de l'être : les uns admettent trois êtres, tantôt en guerre, tantôt en paix les uns avec les autres; un autre, deux seulement, le sec et l'humide, ou le chaud et le froid. Selon Parménide et son école, il n'y a qu'un seul principe, un seul être. Enfin les Muses d'Ionie et de Sicile déclarent l'être à la fois un et multiple, soit que l'être s'opposant à lui-même s'accorde toujours avec lui-même, soit que l'Amour et la Discorde interviennent tour à tour pour rétablir l'unité.

Toutes ces formules paraissent claires : elles ne le sont pas si on les examine de près, elles sont même aussi obscures que la notion du non-être. En effet, quand on dit par exemple que le chaud et le froid sont deux êtres, le mot être désigne-t-il un nouveau principe? Il y en a alors trois et non plus deux; désigne-t-il au contraire un des deux êtres? alors il n'y en a plus qu'un; l'être appartient-il à tous les deux? alors encore ils ne font qu'un. Il faut adresser une question analogue aux partisans de l'unité : on demandera ainsi à Parménide si, en disant que l'un est, il entend ou non que l'un est la même chose que l'être. Dans le deuxième cas il y aura deux noms pour une même chose, et on retombera dans la pluralité; dans le premier il faudra dire que le nom n'est le nom de rien, ou qu'il est le nom d'un nom, et il y aura encore dualité. La discussion qui s'engage ici, et qui est expressément dirigée contre le chef de l'école d'Élée, rappelle de très près celle du Parménide (244, F; 245, A); elle n'en est, à vrai dire, qu'un abrégé et semble même se terminer par une allusion directe à ce dia-

logue. Si on entend l'unité au sens absolu, c'est-à-dire sans participation à l'être, elle sera absolument indivisible, n'aura point de parties; elle ne sera pas un tout; elle n'aura ni commencement, ni milieu, ni fin; elle n'aura aucune quantité. Mais il ne faudra pas dire alors, comme le fait Parménide, que l'être est une sphère bien arrondie dont toutes les extrémités sont à égale distance du centre, et qu'il est un tout; du moins si on affirme de l'un toutes ces déterminations, c'est qu'on le considère non plus en lui-même, mais en tant que participant à l'être. Rien alors, en effet, n'empêche que l'un ait des parties et qu'il soit un tout; mais en s'exprimant ainsi, en disant que l'un n'a que l'unité d'un tout, et non plus comme tout à l'heure l'unité absolue, il ne faut pas se dissimuler qu'on lui refuse quelque chose qui appartient cependant à l'être, on le limite et on le restreint; bref on affirme en quelque manière qu'il n'est pas, puisqu'il lui manque quelque chose. Nous voilà donc obligés, si nous voulons donner un sens à la formule de Parménide, de dire que l'être n'est pas, et nous sommes ainsi en formelle contradiction avec nous-mêmes et avec lui.

D'autres difficultés surgissent si, au lieu de considérer ceux qui regardent l'être comme un ou multiple, on s'attache à ceux qui le définissent comme corporel ou incorporel. Les fils de la terre, et par là il faut entendre probablement les partisans de Démocrite, ne reconnaissent comme existant que ce qu'ils peuvent percevoir à l'aide de leurs sens, voir de leurs yeux ou presser de leurs mains; on leur demandera cependant si l'âme, la justice, la sagesse sont des corps. Ils répondront peut-être affirmativement en ce qui concerne l'âme, mais ils n'oseront pas dire que les vertus soient visibles ou tangibles. Il faut pourtant qu'elles soient quelque chose, puisqu'elles sont des qualités dont la présence ou l'absence modifie la nature des âmes. Dès lors, si on attribue l'être à autre chose que le corps, il faudra dire ce qu'est cet être, et Platon leur propose d'accorder provisoirement (et il fait la même réserve pour lui-même) que l'être est tout ce qui est capable de produire ou de subir une action, une puissance.

En opposition complète avec les précédents, d'autres philosophes, que Platon désigne seulement par ce mot : « amis des Idées (248, A) », soutiennent que l'être est incorporel : leurs raisonnements réduisent en poussière cette réalité corporelle que les fils de la terre croyaient saisir : il n'existe que des formes incorporelles et purement intelligibles. Ils distinguent le monde du devenir, connu par la sensation, et le monde intelligible, que seule peut atteindre la raison. Nous ne discuterons pas ici la question de savoir quels sont ces philosophes « amis des Idées »; on a cru longtemps qu'il s'agissait des Mégariques : c'est une opinion qu'il est bien difficile de soutenir après la critique de Gomperz. Il ne l'est pas moins d'admettre avec cet historien qu'il s'agit de Platon lui-même dans sa première manière : on verra tout à l'heure pourquoi. Laissons de côté cette question, si intéressante qu'elle soit, puisque, après tout, elle est en dehors du problème purement dialectique que nous essayons d'éclaircir. Quels qu'ils soient, ces philosophes refusent d'admettre la définition de l'être qui vient d'être posée : ils veulent bien accorder que tout ce qui devient agit ou pâtit, mais quand il s'agit de l'être lui-même ou des Idées, il n'en est plus de même, car les Idées sont absolument immuables. Cependant ils accordent que l'âme connaît le devenir par les sens et l'être par la raison : cette communication n'implique-t-elle pas une action et une passion; si l'âme connaît, ne faut-il pas qu'il y ait quelque chose qui soit connu? si l'être est connu, ne faut-il pas, par là même, qu'il subisse une passion et par conséquent soit en mouvement? Vient ensuite un nouvel argument; mais ici il nous faut interrompre cette analyse pour essayer d'éclaircir un passage bien obscur qui a donné lieu aux controverses les plus graves, et dont l'importance est capitale non seulement pour la question qui nous occupe, mais pour l'interprétation du platonisme tout entier. — Voici d'abord le texte de ce passage : « Mais quoi, par Jupiter! nous laisserons-nous facilement persuader qu'en réalité à l'être absolu, τῷ παντελῶς ὄντι, n'appartiennent ni le mouvement, ni la vie, ni l'âme, ni l'intelligence; mais que, auguste et vénérable, dépourvu de pensée, il est immobile et toujours en repos (248, E)? » Il est tout naturel de penser que l'être absolu, τὸ παντελῶς ὄν, dont parle ici Platon, désigne les Idées : et

par là on a été amené à conclure que Platon attribue aux Idées le mouvement, l'intelligence, la vie et même, comme l'exige le texte, une âme, car l'intelligence est inséparable de l'âme. Ed. Zeller invoque ce passage en même temps qu'un texte du *Philèbe* pour soutenir que les Idées, selon Platon, sont des causes actives ou efficientes. D'autres interprètes, et c'est le plus grand nombre, refusant d'étendre une telle assertion aux Idées en général, ont tiré du *Sophiste* cette conclusion grave : que Platon, au moment où il écrit ce dialogue, modifie sa première philosophie et la remplace par une conception toute nouvelle. C'est ainsi que Lutoslawski prétend que dans la dernière philosophie de Platon les idées ne sont plus des réalités transcendantes, mais de simples concepts. D'autres, enfin, sans aller aussi loin, admettent qu'il y a eu une évolution dans la pensée de Platon et que les Idées lui apparaissent désormais sous un tout autre aspect que dans sa philosophie antérieure. Si l'on entend comme on le fait d'ordinaire le texte du *Sophiste*, il faut indubitablement soutenir que les Idées de Platon sont, non seulement des causes actives, mais des intelligences ou des âmes; en d'autres termes, que Platon soutient déjà avant Aristote la thèse que défendront plus tard Plotin et les Alexandrins. Mais, pour affirmer une conclusion aussi grave, il faudrait sans doute autre chose qu'un texte unique, dont l'interprétation, d'ailleurs, est fort sujette à caution. Remarquons, en outre, que la manière dont Platon parle des Idées dans un dialogue incontestablement postérieur au *Sophiste*, comme le *Timée*, ne diffère pas beaucoup des termes qu'il emploie dans ses ouvrages antérieurs au *Sophiste;* il faut bien de la subtilité ou du parti-pris pour découvrir une différence. Peut-être toutes les difficultés soulevées à ce sujet disparaissent-elles si on serre de près et si on interprète exactement la page (248, E) du *Sophiste*. Ces mots « l'être absolu » (τὸ παντελῶς ὄν) ne désignent pas directement les Idées ou le monde intelligible. Surtout ils ne s'appliquent pas nécessairement à toutes les Idées en particulier. La vraie traduction n'est peut-être pas, comme on l'admet d'ordinaire, « l'être absolu » ou « l'être en soi », mais « l'être total », « l'être complet », l'être qui embrasse et contient en même temps

toutes les « réalités », c'est-à-dire toutes les Idées, et il y a, même dans le monde intelligible, autre chose que les Idées, s'il est vrai que, selon Platon, l'intelligence et l'âme, malgré leur parenté étroite avec les Idées, en sont cependant distinctes. C'est de l'être ainsi entendu qu'il a été question dans toute la discussion précédente, et de même que l'être désignait tout à l'heure le chaud ou le froid, l'un ou le multiple, le corporel ou l'incorporel, il désigne ici toutes les réalités sans distinguer entre elles. Ainsi encore un peu plus haut, examinant les rapports de l'être et du tout[1] (τὸ ὅλον), il fait voir que si l'être n'est pas un tout, il y a quelque chose, le tout, qui existe en dehors de l'être. Par suite l'être est incomplet, il se manque à lui-même, puisqu'il laisse quelque chose en dehors de lui. [Καὶ μὴν ἐάν γε τὸ ὂν ᾖ μὴ ὅλον διὰ τὸ πεπονθέναι τὸ ὑπ' ἐκείνου πάθος, ᾖ δὲ αὐτὸ τὸ ὅλον, ἐνδεὲς τὸ ὂν ἑαυτοῦ ξυμβαίνει (245, C).] La preuve que Platon l'entend bien ainsi, c'est que, quand la discussion prend fin, nous voyons reparaître les expressions : le tout et l'être.

On voit par là que Platon, comme Parménide lui-même et tous les autres philosophes qui ont parlé de l'être, a toujours en vue l'être total ou l'ensemble de l'univers. Il faudrait d'ailleurs s'entendre sur la signification des mots ποιεῖν, πάσχειν, κινεῖν et κινεῖσθαι. Apelt, dans son excellente édition du *Sophiste* (p. 151, note 10), remarque avec beaucoup de raison que Platon n'exprime pas exactement sa véritable pensée. Il ne croit pas en réalité que ποιεῖν désigne une action véritable ou πάσχειν une passion[2]. Les Idées qu'il déclare passives et mobiles en tant qu'elles sont connues sont en réalité impassibles et immuables. Mais il se conforme ici à l'usage de la langue : il affirme que l'être est passif en tant que connu et actif en tant que connaissant, parce que les deux verbes sont l'un actif, l'autre passif, c'est-à-dire contraires. La preuve qu'il s'agit ici d'une vue toute provisoire et extérieure, c'est, indépendamment des raisons invoquées par Apelt, qu'un

1. 249, D : τὸ πᾶν ἑστηκὸς ἀποδέχεσθαι... ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα, τὸ ὂν τε καὶ τὸ πᾶν ξυναμφότερα λέγειν. Ce sont à peu près les mots mêmes de Parménide : ἕν καὶ πᾶν.

2. Des deux interprétations proposées par Apelt (*Sophiste*, Lipsiæ, 1877, p. 140, note 15), c'est la seconde qui nous paraît comme à lui la plus acceptable.

peu plus haut (247, E), définissant l'être par la puissance d'agir ou de pâtir, Platon s'est réservé le droit d'exprimer ailleurs une autre opinion : ἴσως γὰρ ἂν εἰς ὕστερον ἡμῖν τε καὶ τούτοις ἕτερον ἄν φανείη. En supposant même qu'on prenne ces termes au sens littéral, il s'agirait non pas d'une causalité efficiente et active au sens ordinaire du mot, mais d'une causalité purement idéale, restreinte uniquement à l'acte de connaître ou d'être connu. On n'aurait pas le droit de conclure que les Idées en général sont des causes actives. De plus il s'agit ici non d'identification, mais de participation, c'est ce qu'atteste avec évidence l'expression παρεῖναι, qui désigne la présence d'un attribut et non pas l'identité du sujet et de l'attribut : le même mot est employé dans le *Phédon* pour exprimer la simple participation. Par là Platon entend que l'être dont on parle ne s'identifie pas entièrement avec les attributs qu'on affirme de lui, mais s'unit seulement à eux : « unir sans confondre », voilà précisément ce qui constitue la participation. L'être, dit en propres termes Platon quelques lignes plus loin, participe au mouvement et au repos si étroitement qu'il doit être nécessairement ou en mouvement ou en repos. Cependant on peut reprendre ici l'argument déjà invoqué à propos du chaud et du froid et montrer que l'être ne se confond ni avec le mouvement ni avec le repos, puisque, alors, ces deux contraires irréductibles, le mouvement et le repos, se confondraient en tant qu'identiques à l'être. Tout en participant du mouvement et du repos, l'être est donc une troisième chose; il est à part : le mouvement et le repos ne résultent pas de sa nature, ils s'y ajoutent. Le lien qui les unit est, comme nous dirions aujourd'hui, un lien synthétique et non analytique. La formule platonicienne signifie donc, non pas, comme on l'entend si souvent, que l'Idée désignée par le mot « être » est douée par elle-même ou essentiellement de mouvement, d'âme, de sagesse et d'intelligence, mais simplement que l'être, pris en général, participe au mouvement, à l'intelligence, à la vie et à la pensée, qu'on peut en affirmer tous ces attributs, ou en d'autres termes qu'il pense, qu'il vit et qu'il connaît. Le même texte signifie aussi que le mouvement, l'intelligence, l'âme et la pensée ne sont pas exclus de l'être total, maintenus en dehors de lui comme le voudrait

la thèse soutenue par les amis des Idées; mais qu'ils sont aussi des réalités, qu'ils existent et font partie non seulement du monde sensible, mais encore du monde réel ou intelligible; et c'est encore ce qu'attestent les expressions mêmes de Platon (249, B) : Καὶ τὸ κινούμενον δὴ καὶ κίνησιν συγχωρητέον ὡς ὄντα.

La doctrine que soutient ici l'auteur du *Sophiste* n'implique donc à aucun degré l'abandon de la théorie des Idées, ni même une modification à cette théorie. Les Idées prises en elles-mêmes sont toujours ce qu'elles sont dans tous les dialogues, séparées et immuables, mais elles peuvent aussi sous un autre point de vue se rapprocher et se mêler. Il est surprenant qu'on ait pu se méprendre sur ce point si l'on fait attention que dans le texte même dont il s'agit Platon affirme, comme partout, que la connaissance suppose deux conditions : un objet immuable qui est connu (τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὸ αὐτὸ δοκεῖ σοὶ χωρὶς στάσεως γενέσθαι ποτ' ἄν; Οὐδαμῶς. — 249, B, C), et la connaissance même qui est un mouvement, et qu'il faut combattre avec une égale ardeur, si on veut sauver la science, ceux qui disent que tout est en mouvement et ceux qui disent que tout est en repos; il ne s'agit donc pas d'abandonner la thèse suivant laquelle il y a des choses absolument en repos. En pénétrant dans le monde réel, le mouvement et l'âme n'altèrent pas la nature des Idées. Enfin ce qu'il a voulu prouver par là, c'est que l'être, pris dans son ensemble, participe au non-être; en d'autres termes, introduire le mouvement et la pensée dans le monde réel comme l'exige le sens commun, c'est, qu'on le veuille ou non, introduire un élément de contradiction; et ainsi se vérifie cette assertion si souvent répétée par Platon : que l'idée de l'être ne présente pas moins de difficulté que l'idée du non-être, et c'est ce que nous avons déjà rencontré dans l'analyse du *Parménide*.

Nous pouvons maintenant revenir à la question principale et continuer à chercher la nature du Sophiste. Ni le repos ni le mouvement ne résultent de la nature de l'être; cependant il faut de toute nécessité que l'être soit en repos ou en mouvement, car c'est un point sur lequel Platon ne transige pas : il n'y a pas de milieu entre ces deux termes. Quelle que soit la difficulté que présente une telle affirmation, on ne doit

donc pas hésiter à considérer l'être comme pouvant s'unir au repos et au mouvement, ou comme participant à l'un et à l'autre. On osera donc affirmer du même être plusieurs choses, lui donner plusieurs noms, dire par exemple que l'homme est bon et qu'il a encore d'autres qualités; ou encore qu'il est à la fois un et plusieurs : on ne se laissera pas arrêter par les chicanes de ceux qui voient là des contradictions. Seulement, de ce que certains genres peuvent s'unir entre eux, il ne s'ensuit pas que tous le puissent; et dans un passage que nous avons déjà cité, Platon démontre qu'à côté des genres qui peuvent s'unir à d'autres, il en est quelques-uns qui résistent à toute combinaison. Quelques-uns peuvent s'unir à tous, quelques-uns s'accordent seulement avec un petit nombre. Distinguer ces différentes classes, voilà l'objet de la science supérieure, de la dialectique. C'est là qu'on trouvera le Philosophe lorsqu'on le cherchera; mais il s'agit d'abord d'en finir avec le Sophiste.

Il ne saurait être question d'examiner en détail toutes les Idées qui peuvent s'accorder les unes avec les autres et de résoudre tous les problèmes qui sont l'objet de la dialectique. Mais on peut du moins examiner quelques-unes des Idées les plus hautes et se rendre compte de leurs rapports entre elles.

Nous voici arrivés à la théorie des cinq genres : l'être, le mouvement, le repos, le même et l'autre, si obscure et si abstraite, qui est le point culminant de toute cette discussion et, on peut le dire sans exagération, la clef de voûte de tout le système platonicien. Essayons d'indiquer nettement (254, C sqq.), les divers moments de cette subtile démonstration.

D'abord Platon établit que les cinq genres sont irréductibles l'un à l'autre. L'être peut s'unir au mouvement et au repos, car ils sont tous deux, mais il ne se confond ni avec l'un ni avec l'autre, car s'il était identique à l'un d'eux, le mouvement et le repos ne feraient qu'un (254, D; 254, E) et Platon nous a déjà deux ou trois fois affirmé (254, A, et 251, E, 252, D) que ces deux termes ne sauraient se confondre.

Ces trois genres étant distincts, chacun d'eux est le même que lui-même et autre que les autres; voilà donc deux genres nouveaux, le même et l'autre. Ils sont différents du mouvement et du repos, car ce qu'on affirme en commun du mouvement ou du repos ne saurait se confondre avec l'un d'eux sans que tous deux devinssent identiques. De même l'être diffère du même, car s'il se confondait avec lui, le mouvement qui participe de l'être se confondrait avec le même, ce qu'on vient de montrer impossible. Enfin l'être diffère de l'autre, car l'autre est une Idée essentiellement relative : si on proclamait l'identité de l'être et de l'autre il s'ensuivrait que rien n'est jamais en soi ou qu'il n'y a point d'être (254, E; 255, B). Seulement il faut ajouter que l'autre se trouve répandu en toute chose, chaque être étant autre que les autres (255, B). Quoique l'être ne soit jamais autre par sa nature, il l'est toujours par le fait qu'un être est distinct d'un autre, si bien que l'Idée de l'autre a autant d'étendue que l'Idée de l'être. Il y a donc bien cinq genres irréductibles et il ne saurait y en avoir moins.

On remarquera que le nerf de cette argumentation est l'irréductibilité du mouvement au repos. Bien loin donc, comme on l'a dit quelquefois, de déduire les cinq premiers genres ou de les faire sortir de l'idée de l'être, Platon les pose dès le début comme essentiellement différents les uns des autres. De cette distinction des genres entre eux résulte une importante conséquence : c'est que malgré l'union ou la participation dont nous avons tant de fois parlé, chacun d'eux renferme un élément d'opposition et d'altérité; par suite ils présentent tous des caractères opposés. Chacun d'eux est en lui-même et participe de son contraire, sauf le mouvement et le repos; en effet, le mouvement est autre que le repos, Platon l'a déjà plusieurs fois affirmé. Participe-t-il aussi du repos? Il y a ici un passage assez embarrassant pour que Schleiermacher ait cru que le texte de Platon était incomplet, et il n'a pas hésité à ajouter quelques lignes pour rétablir le véritable sens. Cette correction n'est peut-être pas indispensable; mais il faut avouer qu'il y a dans la formule de Platon une ellipse assez forte. « Si, dit-il, le mouvement participait au repos et le repos au mouvement, nous ne devrions pas plus nous faire scrupule à dire qu'il y a un mouvement stable et un repos mouvant que nous n'hésiterons tout à l'heure à dire que le mouvement est à la fois et qu'il n'est

pas le même; qu'il est à la fois et qu'il n'est pas l'être[1]. » Mais c'est précisément ce qu'il refuse d'admettre pour des raisons antérieurement indiquées; ce qui prouve qu'il l'entend ainsi, c'est qu'il répète à plusieurs reprises que le mouvement et le repos sont absolument opposés, et nous avons vu tout à l'heure que cette opposition est le nerf de toute la démonstration précédente. Tandis que trois genres, l'être, le même et l'autre sont, malgré leur différence, de ceux qui peuvent se combiner entre eux, le mouvement et le repos sont du nombre des genres incommunicables; entre eux il n'y a pas une opposition de contrariété, mais une opposition contradictoire. Il suffit d'ailleurs, pour la démonstration présente, d'avoir rappelé que le mouvement est autre que le repos.

De même le mouvement est le même que le même et il n'est pas le même; il est le même si on considère sa nature ou sa définition; il n'est pas le même puisqu'il change toujours. Il ne faut pas s'effrayer de cette contradiction, puisque c'est sous des rapports différents que les contraires sont affirmés. De même il est et il n'est pas autre que l'autre. Autre que le repos, le même et l'autre, le mouvement pour les mêmes raisons est autre que l'être, quoiqu'il soit. En d'autres termes, il est et il n'est pas; il y a en lui beaucoup d'être et beaucoup de non-être, et comme les genres participent à l'autre ainsi qu'on l'a vu, puisque chacun d'eux est autre que les autres, ils participent tous aussi du non-être.

En posant la réalité du genre de l'autre, nous avons donc posé la réalité du non-être; et comme la nature de l'autre, ainsi qu'on l'a vu, s'étend aussi loin que celle de l'être, et qu'elle est répandue en toutes choses, il y a partout du non-être à côté de l'être. Tout être est en lui-même, mais étant

1. Il nous paraît impossible d'admettre aucune des deux interprétations proposées par Apelt (p. 174, note 10). Nous écartons la première parce qu'elle repose sur une interprétation, qui paraît inexacte, de la page 249. La seconde paraît bien subtile et artificielle et d'ailleurs n'est autorisée par aucun texte. Ni l'une ni l'autre enfin ne font disparaître la contradiction qui paraît exister entre ce passage et ceux où l'irréductibilité du mouvement et du repos est expressément affirmée. L'interprétation que nous donnons ici, et qui est celle de Schleiermacher, supprime au contraire la contradiction, puisque la participation du mouvement et du repos, niée formellement par Platon, n'est présentée ici que comme une hypothèse.

autre que tous les autres, il n'est pas autant de fois qu'il y a des êtres autres que lui : ainsi se trouve démontrée l'existence du non-être. Platon emploie des expressions singulièrement fortes pour affirmer cette réalité du non-être. Il a sa nature propre. Il est même un genre ou une Idée. Sa réalité n'est en aucune façon inférieure à celle de l'être lui-même. 258, B : δεῖ θαρροῦντα ἤδη λέγειν ὅτι τὸ μὴ ὂν βεβαίως ἔστι τὴν αὑτοῦ φύσιν ἔχον,..... ἐναρίθμον τῶν πολλῶν ὄντων εἶδος ἕν;..... 258, D : Ἡμεῖς δέ γε οὐ μόνον ὡς ἔστι τὰ μὴ ὄντα ἀπεδείξαμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα..... ἔστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν. Il faut entendre seulement que le non-être n'est pas le contraire absolu de l'être; — Platon déclare expressément qu'il laisse entièrement de côté le non-être absolu ou la contradiction de l'être (258, E); il s'agit donc d'un être autre que l'être; le non-être ce n'est pas le néant, mais l'autre. Tout ceci peut s'expliquer par des exemples : le non-beau n'est pas un pur néant, c'est quelque chose de réel, différent du beau; le non-grand n'est pas la négation de la grandeur, mais quelque chose d'autre puisqu'il désigne aussi bien le moyen que le petit. « Les choses précédées d'une négation sont donc tirées de la nature des êtres; elles sont tout aussi réelles que les êtres mêmes dont elles sont la négation (257, C). » En d'autres termes, le non-être existe au même degré que l'être. La nature de l'autre, comme celle de l'être, répandue en toutes choses, se subdivise en une multitude de parties dont chacune est réelle comme elle. Ainsi se trouve démontrée dialectiquement cette existence du non-être qui apparaissait tout d'abord comme un scandale. Nous voilà bien loin de la maxime de Parménide : non seulement nous avons prouvé que le non-être est, mais nous avons dit ce qu'il est. Le problème posé par le *Sophiste* est donc résolu.

Platon reconnaît d'ailleurs que sa démonstration n'est pas entièrement satisfaisante; il sent bien ce qu'elle a de détourné et de violent, mais il s'en contente faute de mieux et il attend qu'on le réfute (259, A) : c'est ce que personne n'a tenté. Bien loin de là, la solution qu'il a donnée du problème s'est imposée à l'esprit humain, et la difficulté sera désormais considérée dans la philosophie grecque comme définitivement tranchée.

L'existence du non-être une fois établie, toutes les difficultés que nous avons rencontrées sur notre route deviennent aisées à résoudre. D'abord la question si controversée de l'erreur se rattache étroitement à celle du non-être. Le discours ou la proposition sont quelque chose de réel : comme tels ils contiennent de l'être et du non-être. Pas plus quand il s'agit du discours que quand on parle de l'être, on ne peut considérer les éléments dont il se compose comme isolés et indépendants les uns des autres. Une série de noms, une série de verbes n'offrent pas de sens et ne constituent pas un discours : il est nécessaire d'unir les uns avec les autres comme nous avons vu tout à l'heure qu'il est nécessaire d'unir les genres entre eux. Mais dans les deux cas cette combinaison peut être ou ne pas être correcte. Elle sera correcte si on dit par exemple : Théétète est assis; elle ne le sera pas si l'on dit : Théétète vole. En exprimant ce dernier discours, on dit quelque chose puisqu'on parle de Théétète, et voilà ce qui donne satisfaction à l'objection du *Sophiste*, mais on dit quelque chose qui n'est pas, c'est-à-dire autre chose que ce qui est, et cela est possible, puisque le non-être ne diffère pas de l'autre. Le *Théétète* avait prouvé que l'erreur ne consiste pas dans la simple méprise, c'est-à-dire à confondre une chose avec une autre, ce qui est toujours impossible; elle consiste à unir d'une manière incorrecte une chose avec une autre. L'erreur ne se produit jamais dans la connaissance directe d'une idée ou d'une chose, mais seulement dans la combinaison ou la synthèse de deux idées ou de deux choses, et cette proposition est devenue par la suite une vérité banale ou un axiome évident. La possibilité de l'erreur une fois établie, il s'ensuit qu'il peut y avoir un art de fabriquer des simulacres ou des fantômes, et ainsi la définition du Sophiste proposée tout à l'heure se trouve justifiée.

L'existence de l'erreur n'est pas la seule difficulté que résoud l'argumentation du *Sophiste*; Platon indique en passant, d'une manière indirecte et par allusion, la solution de tout les problèmes antérieurement posés.

Nous avons déjà montré, en terminant l'étude du *Parménide*, comment la dernière et la plus grave des objections soulevées par ce dialogue, c'est-à-dire l'impossibilité de la

participation, disparaît si on admet que la communication des genres est soumise à certaines règles, et qu'il appartient à une science supérieure, la dialectique, de déterminer dans quel cas elle est légitime, dans quel cas elle ne l'est pas. On trouve encore disséminée dans le *Sophiste*, mais toujours dérivée du même principe, la réponse aux principales objections suscitées par le *Parménide*. Nous avons signalé les textes de ce dernier dialogue où Platon, après avoir exposé l'objection relative à la science divine et à la science humaine, insiste à deux reprises sur l'idée que cette objection n'est pas insoluble pour une science plus parfaite et plus profonde que celle du jeune Socrate. Ne trouve-t-on pas l'explication de la diversité des sciences distinctes de la science unique dans le passage (257, C), où il est dit que l'idée de l'autre étant répandue en toutes choses et les parties de l'autre ayant chacune son existence, il en est de même de la science qui se trouve ainsi être à la fois une et multiple : Ἡ θατέρου μοι φύσις φαίνεται κατακεκερματίσθαι καθάπερ ἐπιστήμη. — Πῶς; — Μία μὲν ἐστί που καὶ ἐκείνη, τὸ δ' ἐπὶ τῳ γιγνόμενον μέρος αὐτῆς ἕκαστον ἀφορισθὲν ἐπωνυμίαν ἴσχει τινὰ ἑαυτῆς ἰδίαν· διὸ πολλαὶ τέχναι τ' εἰσὶ λεγόμεναι καὶ ἐπιστῆμαι.

Il est difficile de ne pas rapprocher de ces passages les lignes suivantes du *Sophiste*, lorsque Platon a défini le dialectique (253, E) : « Par Jupiter! sommes-nous tombés à notre insu dans la science des hommes libres et se peut-il bien qu'en cherchant d'abord le sophiste nous ayons trouvé le philosophe?... Diviser en genres et ne pas prendre la même espèce pour différente, ni pour la même celle qui est différente, ne dirons-nous pas que c'est la fonction de la science dialectique? » On ne peut guère douter qu'en s'exprimant ainsi Platon se flatte d'avoir découvert la science universelle, le point de vue supérieur où toutes les difficultés apparaissent comme résolues, les énigmes comme éclaircies.

Un des caractères qui distinguent le *Sophiste* du *Parménide*, c'est qu'il n'y est plus question de la participation du monde sensible aux idées, mais seulement de la participation des idées entre elles. C'est ce que nous avons vu en étudiant les cinq genres les plus élevés, c'est ce que montre encore le passage qui suit immédiatement celui que nous

venons de citer : « Ainsi l'homme capable de faire cela distingue comme il convient une seule Idée répandue dans une multitude d'autres qui existent chacune séparément et beaucoup d'autres différant les unes des autres, mais enveloppées dans une seule Idée qui en diffère, et encore une Idée commune à toutes les autres et gardant cependant son unité; enfin d'autres entièrement distinctes les unes des autres : Οὐκοῦν ὅ γε τοῦτο δυνατὸς ὁρᾷν μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάντη διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται, παὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωτεν περιεχομένας καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ ξυνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένας. C'est là ce qui s'appelle savoir discerner parmi les genres ceux qui peuvent entrer en communauté les uns avec les autres et ceux qui ne le ne peuvent pas » 253, D [1]).

Montrer comment une même idée, sans cesser d'être elle-même, peut être présente dans une multitude d'autres, c'est la participation même, et c'est l'objet de la dialectique. Quand on a résolu cette question, on n'a plus besoin de savoir si les Idées se divisent entre les choses à la manière d'un voile qui couvre plusieurs hommes ou à la manière de la lumière solaire qui reste unique en éclairant toutes choses; on n'a plus même à se poser la question de savoir si les choses sensibles sont unies aux Idées par un rapport de ressemblance; l'objection du troisième homme perd toute sa portée. Les rapports entre les choses et les Idées sont sans doute les mêmes que ceux des Idées entre elles. Aristote aurait bien dû s'en souvenir quand il insiste si complaisamment sur l'objection du troisième homme.

La seconde difficulté du *Parménide*, celle qui est relative à l'existence d'Idées correspondant aux choses les plus misérables et les plus viles, est résolue en passant dans le texte du *Sophiste* où Platon explique la division des genres (227, B) : « Dans le but de connaître l'esprit de tous les arts, notre méthode cherche à voir ceux qui sont de la même famille ou d'une famille différente, et elle les tient tous dans une égale estime. Lorsqu'il y en a qui se ressemblent, elle ne juge pas

1. Nous suivons, dans l'interprétation de ce passage difficile, l'opinion d'Apelt (p. 166, note 12), peu différente d'ailleurs de celle de Bonitz.

les uns plus ridicules que les autres, et en fait de chasse, elle ne regarde pas l'art de détruire les hommes à la guerre comme plus noble que l'art de détruire les poux, mais elle croit qu'il donne plus de variété. »

Rappelons enfin la première question posée par Socrate au début du *Parménide*, à laquelle, avec l'approbation souriante de ses deux interlocuteurs, il attache la plus haute importance, celle qui domine en quelque sorte tout le dialogue et que Platon considère comme si essentielle qu'il y revient encore dans le *Philèbe* : « Si quelqu'un commençait par distinguer et séparer les Idées absolues des choses dont je viens de parler, telles que la ressemblance et la dissemblance, l'unité et la pluralité, le repos et le mouvement et toutes les autres Idées pareilles, et qu'ensuite il démontrât qu'elles peuvent être mêlées les unes avec les autres et séparées les unes des autres, je serais frappé d'étonnement, Zénon... Ce que j'admirerais encore davantage, ce serait si quelqu'un pouvait me montrer que cette difficulté, se trouvant impliquée sous toutes les formes dans les Idées elles-mêmes, existe pour les choses purement intelligibles comme vous avez montré qu'elle existe pour les choses visibles. » C'est la question même qui est résolue dans le *Sophiste* par toute la discussion relative au non-être, et dont Platon présente triomphalement la solution dans le texte que nous venons de citer.

Telle est, dans ses grandes lignes, la théorie de la participation qui se dégage du *Parménide* et du *Sophiste*; elle présente sans doute encore bien des difficultés. Il est regrettable que Platon ne l'ait pas traitée avec plus de développement dans ses dialogues, et nous serions curieux de savoir comment il complétait ces brèves indications dans l'enseignement qu'au témoignage d'Aristote il donnait en particulier à ses disciples. Tels qu'ils sont, les deux dialogues nous permettent de nous faire une idée de la partie la plus haute du platonisme. Tous les problèmes relatifs à l'être se réduisent à un seul, qui est : le rapport des Idées entre elles et surtout des Idées les plus hautes, celles auxquelles participe tout ce qui existe, en dehors desquelles rien ne peut exister ni être conçu.

Les cinq genres du *Sophiste*, nous avons eu l'occasion de

le remarquer, sont distincts les uns des autres, irréductibles entre eux, quoiqu'il y ait entre eux rapports nécessaires et que l'un appelle l'autre; le lien qui les unit est un lien synthétique; ils ne sont pas déduits d'un principe unique comme des conséquences implicitement conçues dans un même principe par un raisonnement de nature syllogistique fondé sur le principe d'identité. C'est plutôt contre les applications abusives de ce principe qu'est dirigée toute la polémique platonicienne; c'est en réalité l'idée de relation ou de relativité que Platon introduit dans les plus hautes spéculations et qu'il substitue à l'absolu tel que l'avait conçu l'éléatisme. Quels que soient les emprunts qu'Aristote, en fondant la logique, a pu faire à son maître, c'est d'un esprit tout autre que s'inspire la méthode platonicienne : elle diffère profondément de la logique, telle surtout qu'on l'a conçu et défini après Aristote; le seul nom qui lui convienne est celui-là même qu'elle s'est donnée : le nom de dialectique. Il ne faut pas que les nombreuses objections tant de fois dirigées par Aristote et d'autres philosophes contre la méthode platonicienne nous en fassent méconnaître l'originalité et la hardiesse.

IX

LES « LOIS » DE PLATON ET LA THÉORIE DE IDÉES

Les nouvelles études de M. Lutoslawski sur la philosophie platonicienne ont été accueillies en France très favorablement. M. P. Tannery, dans l'article sur l'*Exégèse platonicienne* consacré au livre du savant historien (*Revue philosophique*, novembre 1898, t. II, p. 19), M. Couturat, dans la savante étude que nous a donnée le IVe vol. de la *Bibliothèque du Congrès international de philosophie*, semblent disposés à lui donner raison sur les points essentiels. De même M. G. Lyon, dans l'excellent et brillant résumé publié par la *Revue de synthèse historique*, février 1902, s'il formule quelques réserves sur des points de première importance, a fait, lui aussi, un accueil très sympathique aux travaux de M. Lutoslawski. Plus récemment encore, une thèse de doctorat très étudiée et bien documentée, présentée à l'Université de Genève par un jeune philosophe, M. Bovet, et intitulée : *Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues*, prend pour point de départ, comme si c'étaient des vérités désormais acquises à la science et à l'abri de toute contestation, les conclusions présentées par la nouvelle exégèse. Il y a dans l'œuvre de M. Lutoslawski deux parties qu'on peut non seulement distinguer, mais séparer : une étude purement philologique sur la chronologie des œuvres de Platon, une interprétation

historique et philosophique, fondée sur la première, du platonisme tout entier. On ne louera jamais assez l'infatigable ardeur, le zélé scientifique, la prodigieuse activité, l'ingéniosité subtile avec lesquelles M. Lutoslawski a appliqué les procédés de la méthode stylométrique à la question si controversée de la chronologie des dialogues platoniciens. Ces recherches sont, à ce point de vue, un modèle d'investigation à la fois patiente et hardie, et il est juste de ne pas oublier dans ces éloges le nom de son initiateur et de son maître, M. Lewis Campbell. Ce n'est pas que, même à ce point de vue, il n'y ait peut-être des réserves à faire: les nombreuses critiques que la nouvelle méthode a suscitées en Allemagne en sont la preuve. Il n'est peut-être pas aussi sûr que le croient les admirateurs de Lutoslawski et M. Lutoslawski lui-même, que les conclusions de la stylométrie, en ce qui concerne la chronologie, soient le dernier mot de la science et la vérité définitive. Mais notre intention n'est pas, dans la présente étude, de discuter cette question. Nous tiendrons provisoirement pour acquise la classification des dialogues, d'ailleurs fort plausible, proposée par le savant historien. En particulier nous admettons sans discussion que le *Sophiste*, le *Politique*, le *Philèbe*, le *Timée*, le *Critias* et les *Lois* sont les derniers dialogues écrits par Platon. C'est uniquement sur les conclusions philosophiques qu'il en a déduites que nous voulons ici porter notre attention. Ces conclusions sont fort graves. Si elles sont légitimes, il faut renoncer à l'idée qu'on s'est faite jusqu'ici de la philosophie platonicienne. Avant de les laisser s'accréditer parmi nous, sous le couvert d'une méthode objective et d'un appareil scientifique, il est nécessaire de les soumettre à un examen scrupuleux. Indiquons d'abord les grandes lignes de l'interprétation nouvelle; nous ne saurions mieux faire que de reproduire ici le résumé qu'en a donné M. Lyon, avec sa précision, son élégance et sa clarté habituelles : Platon « en vint de plus en plus à reconnaître que les Idées avaient dans l'universalité des esprits l'unique fondement de leur réalité, de sorte qu'il aurait abouti, dans sa doctrine dernière, à une sorte de conceptualisme objectif qui devait renaître dans le criticisme moderne. Ce n'est pas assez dire que d'annoncer de profonds changements, un renouvellement de perspective dans notre interprétation du platonisme. Si M. Lutosalwski a vu juste, il y aura accompli bien plus qu'une réforme, une révolution ». Voici les termes mêmes dans lesquels M. Lutoslawski résume sa propre pensée, dans son principal ouvrage, *The origin and growth of Plato's Logic* (London, Longmans, Green and C°, 1897, p. 525) : « He is the first idealist and has given rise to a long succession of idealistic philosophers from his own time to that of Hegel. But in his later stage of thought he anticipated that new course of philosophy which led Descartes two thousand years later to seek the origin of all knowledge in individual consciousness and Kant to seek in the categories *a priori* form of all appearances. » Le rapprochement avec Kant est indiqué encore à plusieurs reprises : p. 37, 191, 223, 340.

A vrai dire, M. G. Lyon a déjà opposé à cette interprétation, entre autres objections, un argument qui à lui seul est absolument décisif. C'est le silence d'Aristote sur la prétendue transformation du platonisme. Il ne s'agit pas, en effet, dans les travaux modernes, de la modification signalée par Aristote et qui consiste dans la substitution des Idées-Nombres aux Idées proprement dites. C'est à un point de vue tout différent, comme on a pu en juger par les citations précédentes, que se place la nouvelle critique. Mais nous voudrions ici, laissant de côté les textes d'Aristote, chercher si les textes mêmes de Platon autorisent l'interprétation de M. Lutoslawski. Il serait facile, croyons-nous, de retrouver la théorie des Idées, au sens transcendant, dans les dialogues mêmes où les nouveaux commentaires la croient absente, dans le *Sophiste*, dans le *Politique*. Si on a pu ne pas l'apercevoir dans le *Timée*, c'est, croyons-nous, par une simple inadvertance. Mais c'est dans le dernier dialogue écrit par Platon, dans les *Lois* elles-mêmes, que nous voudrions chercher s'il n'est pas possible d'en trouver quelque trace. Si on réussissait, si on prouvait que la théorie des Idées inspire encore, à quelque degré, la pensée de Platon, on aurait résolu la question dans un sens opposé à celui de M. Lutoslawski. Il est vrai que l'authenticité des *Lois* a été parfois contestée; mais les objections élevées par Ed. Zeller ont été abandonnées par lui-même. La belle étude de Gomperz : *Die Composition*

historique et philosophique, fondée sur la première, du platonisme tout entier. On ne louera jamais assez l'infatigable ardeur, le zélé scientifique, la prodigieuse activité, l'ingéniosité subtile avec lesquelles M. Lutoslawski a appliqué les procédés de la méthode stylométrique à la question si controversée de la chronologie des dialogues platoniciens. Ces recherches sont, à ce point de vue, un modèle d'investigation à la fois patiente et hardie, et il est juste de ne pas oublier dans ces éloges le nom de son initiateur et de son maître, M. Lewis Campbell. Ce n'est pas que, même à ce point de vue, il n'y ait peut-être des réserves à faire: les nombreuses critiques que la nouvelle méthode a suscitées en Allemagne en sont la preuve. Il n'est peut-être pas aussi sûr que le croient les admirateurs de Lutoslawski et M. Lutoslawski lui-même, que les conclusions de la stylométrie, en ce qui concerne la chronologie, soient le dernier mot de la science et la vérité définitive. Mais notre intention n'est pas, dans la présente étude, de discuter cette question. Nous tiendrons provisoirement pour acquise la classification des dialogues, d'ailleurs fort plausible, proposée par le savant historien. En particulier nous admettons sans discussion que le *Sophiste*, le *Politique*, le *Philèbe*, le *Timée*, le *Critias* et les *Lois* sont les derniers dialogues écrits par Platon. C'est uniquement sur les conclusions philosophiques qu'il en a déduites que nous voulons ici porter notre attention. Ces conclusions sont fort graves. Si elles sont légitimes, il faut renoncer à l'idée qu'on s'est faite jusqu'ici de la philosophie platonicienne. Avant de les laisser s'accréditer parmi nous, sous le couvert d'une méthode objective et d'un appareil scientifique, il est nécessaire de les soumettre à un examen scrupuleux. Indiquons d'abord les grandes lignes de l'interprétation nouvelle; nous ne saurions mieux faire que de reproduire ici le résumé qu'en a donné M. Lyon, avec sa précision, son élégance et sa clarté habituelles : Platon « en vint de plus en plus à reconnaître que les Idées avaient dans l'universalité des esprits l'unique fondement de leur réalité, de sorte qu'il aurait abouti, dans sa doctrine dernière, à une sorte de conceptualisme objectif qui devait renaître dans le criticisme moderne. Ce n'est pas assez dire que d'annoncer de profonds changements, un renouvellement de perspective dans notre interprétation du platonisme. Si M. Lutosalwski a vu juste, il y aura accompli bien plus qu'une réforme, une révolution ». Voici les termes mêmes dans lesquels M. Lutoslawski résume sa propre pensée, dans son principal ouvrage, *The origin and growth of Plato's Logic* (London, Longmans, Green and C°, 1897, p. 525) : « He is the first idealist and has given rise to a long succession of idealistic philosophers from his own time to that of Hegel. But in his later stage of thought he anticipated that new course of philosophy which led Descartes two thousand years later to seek the origin of all knowledge in individual consciousness and Kant to seek in the categories *a priori* form of all appearances. » Le rapprochement avec Kant est indiqué encore à plusieurs reprises : p. 37, 191, 223, 340.

A vrai dire, M. G. Lyon a déjà opposé à cette interprétation, entre autres objections, un argument qui à lui seul est absolument décisif. C'est le silence d'Aristote sur la prétendue transformation du platonisme. Il ne s'agit pas, en effet, dans les travaux modernes, de la modification signalée par Aristote et qui consiste dans la substitution des Idées-Nombres aux Idées proprement dites. C'est à un point de vue tout différent, comme on a pu en juger par les citations précédentes, que se place la nouvelle critique. Mais nous voudrions ici, laissant de côté les textes d'Aristote, chercher si les textes mêmes de Platon autorisent l'interprétation de M. Lutoslawski. Il serait facile, croyons-nous, de retrouver la théorie des Idées, au sens transcendant, dans les dialogues mêmes où les nouveaux commentaires la croient absente, dans le *Sophiste*, dans le *Politique*. Si on a pu ne pas l'apercevoir dans le *Timée*, c'est, croyons-nous, par une simple inadvertance. Mais c'est dans le dernier dialogue écrit par Platon, dans les *Lois* elles-mêmes, que nous voudrions chercher s'il n'est pas possible d'en trouver quelque trace. Si on réussissait, si on prouvait que la théorie des Idées inspire encore, à quelque degré, la pensée de Platon, on aurait résolu la question dans un sens opposé à celui de M. Lutoslawski. Il est vrai que l'authenticité des *Lois* a été parfois contestée; mais les objections élevées par Ed. Zeller ont été abandonnées par lui-même. La belle étude de Gomperz : *Die Composition*

der Gesetze[1], établit d'une manière qu'on peut regarder comme définitive que les *Lois* sont bien l'œuvre de Platon et que, quelle que soit la part qu'y ait prise Philippe d'Oponte, on y trouve encore la vraie pensée du Maître. Du reste, M. Lutoslawski ne conteste pas cette authenticité; nous pouvons donc la considérer comme acquise. Ajoutons que les *Lois*, quoi qu'on en ait dit, malgré quelque lenteur et quelque négligence, ne sont pas inférieures aux autres dialogues. L'unité du plan, la vigueur de la conception générale, la beauté de quelques pages et la perfection de l'ensemble attestent qu'en écrivant cet ouvrage, le philosophe était encore en pleine possession de son génie. C'est ce que met hors de doute, pour tout lecteur non prévenu, une lecture attentive du dialogue, et ce qu'achève de mettre en pleine lumière la savante démonstration de Gomperz.

Reconnaissons d'abord qu'on peut parcourir en entier les douze livres des *Lois* sans rencontrer, une seule fois, une mention formelle et expresse de la théorie des Idées; mais on n'y trouve pas non plus la moindre preuve directe que Platon ait substitué à la théorie des Idées une théorie conceptualiste plus ou moins analogue à celle que l'on rencontre chez Kant. Mais de ce que Platon ne parle pas de la théorie des Idées, on ne peut légitimement conclure qu'il l'ait abandonnée, si on entrevoit les raisons qu'il a pu avoir de la passer sous silence. Or il est aisé de voir, d'abord qu'il n'avait pas de raison pour parler de cette théorie dans les *Lois*, et ensuite qu'il en avait d'excellentes pour n'en point parler. Ces raisons sont tirées du sujet qu'il traite et des personnages qu'il met en scène.

Dans le dialogue des *Lois* le philosophe s'occupe exclusivement de politique. Il trace le plan d'un État dont il croit la réalisation possible. Et, en dépit des longueurs où il se complaît, des détails minutieux où il s'attarde, on ne peut pas dire qu'il s'écarte un seul instant de son sujet. Il n'avait donc pas lieu d'exposer la théorie des Idées. Si Spinoza, dans le *Tractacus politicus*, ne parle pas de la distinction des idées adéquates et inadéquates, il est clair qu'on n'en peut conclure

1. *Sitzungsberichte der kais. Akad. der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse*, Vol. CXLV. Vienne, 1902.

légitimement ni qu'il ne connaissait pas encore cette théorie, ni qu'il l'avait abandonnée.

Il est vrai que, dans la *République*, où il traite un sujet analogue, Platon a trouvé plusieurs fois l'occasion de parler de la théorie des Idées. Mais il faut observer d'abord que la *République* ne traite pas seulement la question de l'État; l'objet propre de l'ouvrage, tel qu'il est indiqué au début, est la recherche d'une définition de la justice, donnée enfin au IXe livre, après de longues recherches, et c'est pour découvrir où est la justice que Platon trace le plan de la cité idéale. Il y a dans ce dialogue, ainsi qu'il arrive souvent chez Platon, deux questions distinctes, étroitement liées et enchevêtrées, mais qu'il ne faut cependant pas confondre. En outre la cité dont Platon donne le modèle dans la *République* est la cité idéale et parfaite, telle qu'elle pourrait exister, si elle était composée de dieux ou de fils de dieux.

La cité dont il est question dans les *Lois* est purement humaine. Elle est d'un degré inférieur et beaucoup moins parfaite. Si Platon renonce dans cet ouvrage au communisme, ce n'est pas qu'il ait cessé de le considérer comme excellent, mais c'est au contraire parce qu'il ne croit pas les hommes capables d'atteindre une telle perfection. En écrivant les *Lois*, il n'a pas le moins du monde renoncé à son idéal; il se résigne seulement en raison de la faiblesse humaine à une organisation copiée sur la première, qui reste le modèle éternel : παράδειγμα.

Dans la cité parfaite, les femmes et les enfants appartiennent à tous, mais c'est une cité qui ne peut être composée que de « dieux ou d'enfants de dieux[1] » (739, D).

La république, dont les *Lois* tracent le plan, quoique très supérieure aux villes grecques actuellement existantes, vient au second rang; au-dessous d'elle on peut encore en concevoir une troisième, plus rapprochée sans doute de l'humanité actuelle, dont Platon dit qu'il tracera peut-être un jour le plan dans un troisième ouvrage qu'il n'a pas écrit (739, E) : τρίτην δὲ μετὰ ταῦτα, ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ, διαπερανούμεθα. Cf. 732, E : λέλεκται σχεδὸν ὅσα θεῖά ἐστι. τὰ δ'ἀνθρώπινα νῦν ἡμῖν οὐκ εἴρηται, δεῖ δέ. ἀνθρώποις γὰρ διαλεγόμεθα, ἀλλ' οὐ θεοῖς.

1. Nous adoptons ici la correction de Gomperz qui considère les mots πλείους ἑνός comme interpolés. (*Op. cit.*, p. 31.)

De même que Platon, en écrivant les *Lois*, n'abandonne pas ses conceptions politiques, à plus forte raison, il est aisé d'admettre qu'il ait passé sous silence, sans pour cela y renoncer davantage, ses conceptions métaphysiques; il n'y avait pas lieu de parler dans cet ouvrage de la théorie des Idées.

Mais ce n'est pas seulement le sujet qu'il traite, c'est aussi la manière dont il le traite et les personnages qu'il met en scène, qui l'obligeaient à laisser à l'écart ses grandes théories philosophiques. On sait que les personnages du dialogue sont un étranger athénien (au témoignage de Cicéron [*De Legibus*, I, v, 15], c'est Platon lui-même) et deux vieillards, Clinias et Mégille, l'un crétois, l'autre lacédémonien, choisis sans doute parce que, de toutes les constitutions des villes grecques, celles de Lacédémone et de Cnosos étaient celles qui s'écartaient le moins de l'idéal platonicien. Or ces deux vieillards sont doués d'une grande expérience politique, mais ils sont totalement étrangers à la philosophie. Nous voyons, en effet, par des textes formels, qu'ils n'entendent rien à la peinture (769, B), ni, chose plus extraordinaire pour des Grecs, à la musique, qu'ils connaissent moins que la gymnastique (673, C). L'un d'eux, le Crétois Clinias connaît à peine Homère (680, C). Quand Platon, par les nécessités de la discussion, est amené à leur exposer des distinctions philosophiques très élémentaires, comme celle du θύμος et de l'ἐπιθυμία, ils ont peine à les suivre (644, D), et il faut toutes sortes de préparations pour les amener à entendre une chose si simple. A plusieurs reprises, Platon fait allusion à l'inexpérience philosophique de ses amis (818, E; 866, C), et il marque la différence entre lui-même, rompu comme il est aux exercices dialectiques, et ses interlocuteurs (673, C; 968, B).

Lorsque, au Xe livre, il est forcé d'entrer dans une discussion un peu abstraite, touchant l'existence des dieux, par égard pour ses interlocuteurs, il change tout à coup la marche du dialogue, il cesse de les interroger, parce qu'il les sait incapables de lui répondre, il parle en son propre nom, ou comme s'il ne pouvait renoncer tout à fait à l'habitude du dialogue, il introduit un personnage secondaire, un jeune homme auquel il adresse des remontrances et dont il veut redresser les préjugés. L'intention de Platon est ici très nettement marquée. Il faut citer le passage (892, D) : « S'il s'agissait pour nous trois de passer à gué un fleuve rapide, et qu'étant le plus jeune, et ayant déjà passé plusieurs rivières semblables, je vous dise qu'il est à propos que, vous laissant en sûreté sur les bords, j'entre le premier dans l'eau, que je sonde s'il y a quelque endroit guéable pour des vieillards comme vous, que je voie, en un mot, ce qu'il en est; et que si je juge que vous puissiez le passer, je vous appelle et vous serve de guide à raison de mon expérience : qu'au contraire, si le gué me paraît impraticable, je prenne sur moi le danger de l'essai : je ne vous proposerais rien que de raisonnable. Or c'est le cas où nous sommes. Le sujet où nous allons entrer est un fleuve rapide, qui peut-être même n'est pas guéable, du moins pour vous. Il est donc à craindre qu'il ne vous fasse tourner la tête et ne vous jette dans le plus grand embarras, quand viendra à la traverse un torrent d'interrogations, auxquelles vous n'êtes point exercés à répondre : ce qui vous mettrait dans une situation peu séante et désagréable pour des personnes de votre âge. Voici donc le parti que je crois devoir prendre. Je m'interrogerai d'abord moi-même, et je répondrai; cependant vous écouterez en toute sûreté. Je poursuivrai cette dispute jusqu'à ce que j'aie conclu ce que je veux démontrer, que l'âme est plus ancienne que le corps. — Clinias. Je trouve cet expédient admirable. Exécute la chose comme tu viens de dire ». On comprend que s'adressant à de tels interlocuteurs, Platon se soit interdit de parti-pris toute allusion à des doctrines abstraites et difficiles, tout à fait étrangères au débat et que ses auditeurs n'auraient pas comprises. Cependant, si l'on veut y regarder de très près et en quelque sorte lire entre les lignes, on peut, croyons-nous, s'assurer que la théorie des Idées inspire toujours les raisonnements du philosophe. Invisible dans ses paroles, elle est toujours présente à sa pensée. Il n'en parle pas, mais il y pense toujours. C'est ce dont on peut s'assurer par l'examen attentif de trois ou quatre passages importants.

Considérons d'abord le long passage (668, C. sqq.) relatif à la Musique. Tout le monde accorde qu'elle est une imitation ou une image : μίμησις, εἰκών, ἀπεικασία. Mais, pour en parler savamment, il faut savoir de quoi elle est l'imitation, il faut

connaître ce qu'elle est de même : ὅ τί ποτ' ἔστι, la réalité, l'essence : τὴν οὐσίαν, qu'elle représente. C'est la même doctrine qui est exposée au Xe livre de la *République*; et ce qui achève bien de prouver qu'il ne s'agit pas ici d'un pur concept ou d'un genre logique, mais bien d'une réalité supérieure à l'expérience et d'une chose transcendante, c'est la distinction, indiquée dans la suite du texte, entre la connaissance du philosophe et celle qui suffit au poète ou à l'artiste. Pour bien juger d'une copie par rapport à son modèle, trois choses sont nécessaires (669, B) : ὅ τί ἐστι πρῶτον γιγνώσκειν, ἔπειτα ὡς ὀρθῶς, ἔπειθ' ὡς εὖ τὸ τρίτον εἴργασται τῶν εἰκόνων ἠτισοῦν ῥήμασί τε καὶ μέλεσι καὶ τοῖς ῥυθμοῖς. Le poète n'a besoin de connaître que la troisième, le législateur vraiment instruit, πεπαιδευμένος, doit les connaître toutes les trois (670, E). Le même point de vue se retrouve un peu plus loin, lorsque Platon, après avoir montré suivant sa méthode habituelle qu'il est difficile d'embrasser sous une seule idée (718, C : ἐν ἑνὶ περιλαβόντα εἰπεῖν αὐτὰ οἷόν τινι τύπῳ), les différents objets de la législation, cherche cependant à déterminer quelque point fixe.

La distinction qui suit entre le médecin empirique et celui qui procède scientifiquement, la nécessité pour le législateur de justifier rationnellement les lois qu'il porte et de s'adresser à la persuasion, et beaucoup d'autres passages semblables, se rapportent assez clairement à cette science que Platon ne perd jamais de vue, distincte de la routine et de l'expérience, et qui a pour objet les véritables réalités, c'est-à-dire les Idées. N'est-ce pas encore une allusion à la théorie des Idées que ce passage où Platon, reprenant la célèbre doctrine déjà exposée dans le *Banquet*, presque dans les mêmes termes, explique la génération et le mariage par le désir naturel à tout être vivant de participer à l'immortalité? L'expression même dont il se sert (721, B : μετείληφεν ἀθανασίας, cf. *Banquet*, 208, B : θνητὸν ἀθανασίας μετέχει) n'atteste-t-elle pas jusqu'à l'évidence que ni sa manière de penser ni ses habitudes de style n'ont été modifiées et que, quelle que soit la diversité des applications qu'il en fait, il demeure toujours attaché aux mêmes principes. On ne contestera pas le lien étroit qui unit dans le *Banquet* cette théorie avec celle des Idées, et, s'il subsistait encore quelque doute, l'expression employée

dans un autre passage des *Lois* (773, E) : « τῆς ἀειγενοῦς φύσεως ἀντέχεσθαι », achèverait de le dissiper.

Voici maintenant un texte important du IXe livre des *Lois*, où un examen attentif permet, si nous ne nous trompons, d'apercevoir le fond de la pensée de Platon et de saisir en quelque sorte sur le vif les principes dont il ne cesse pas de s'inspirer. Dans le cours du dialogue, tant qu'il lui est possible de formuler les divers articles de son code civil ou criminel en suivant les notions usuelles et les règles de législation généralement admises, il se garde bien de dépasser le point de vue du sens commun et de remonter aux grands principes. Il ne fait pas de métaphysique et se maintient toujours à un niveau moyen, à la portée de ses interlocuteurs. Dans certains cas, cependant, il se trouve obligé de se séparer des opinions communément admises par les législateurs. C'est ce qui arrive dans le passage indiqué (IX, 859, B). Platon, pour justifier les articles de lois relatifs au sacrilège, sent la nécessité de démontrer l'inexactitude de l'opinion courante qui distingue deux sortes d'injustices : les volontaires et les involontaires. Sa thèse exige qu'il démontre, conformément à la doctrine socratique, que toutes les injustices sont involontaires (860, D). Déjà, dans une discussion précédente, il a dû s'appuyer sur cette maxime (734, B) : « πᾶς ἄκων ἐστὶν ἀκόλαστος » ; mais alors il ne l'a pas justifiée, ce n'est pour ainsi dire qu'à regret et à son corps défendant qu'il a recours à une discussion de ce genre. Dans la passage qui nous occupe, il rappelle ce qu'il a déjà dit, et ajoute, car ses interlocuteurs inexpérimentés peuvent l'avoir oublié : « Si je ne l'ai pas dit, prenez que je le dis maintenant » (860, C). Nous n'avons pas à exposer ici la doctrine assez subtile et obscure de Platon et la distinction nouvelle qu'il propose de substituer à celle qui est admise par le sens commun et la majorité des législateurs. Tout ce que nous avons à retenir de cette discussion, c'est que, pour justifier sa thèse, Platon se trouve obligé de remonter aux principes, et aussitôt on voit apparaître la théorie des Idées. Il commence par dire : « Nous devenons législateurs, nous ne le sommes pas encore » (859, C) : νομοθέται γὰρ γιγνόμεθα, ἀλλ'οὐκ ἐσμέν πω, τάχα δὲ ἴσως ἄν γενοίμεθα, ce qui marque sans doute le caractère encore provisoire et

incomplet de tous les articles précédents et signifie qu'on n'est véritablement digne du nom de législateur que quand on est capable de rattacher les conséquences aux principes et de s'élever aux vérités premières. Je m'efforcerai, dit-il, de parler de la justice en soi (859, D) : ἐγὼ πειράσομαι φράζειν περὶ δικαιοσύνης ὅλως. A la vérité, on pourrait discuter sur la signification du terme ὅλως; le contexte ne permet guère de douter qu'il s'agisse bien ici de la Justice en soi, c'est-à-dire de l'Idée de la Justice. Il nous est dit, en effet, tout aussitôt que les actions justes participent de la beauté, et les termes employés sont ceux-là mêmes dont Platon a coutume de se servir quand il expose la théorie des Idées (859, E) : ποίημα μέν, ὅπερ ἂν ᾖ δίκαιον, σχεδὸν ὅσονπερ ἂν τοῦ δικαίου κοινωνῇ κατά τοσοῦτον καὶ τοῦ καλοῦ μετέχον ἐστί. Sans doute la référence à la théorie des Idées est ici, comme partout dans les *Lois*, brièvement et sobrement indiquée, mais il est aisé de voir qu'elle est le fondement sur lequel repose la longue argumentation qui vient ensuite.

Enfin, il y a dans les *Lois* une discussion importante et, à notre sens, décisive, dont on ne peut découvrir la véritable signification, si on ne la rattache pas à la théorie des Idées. Elle se compose de deux parties distinctes, placées l'une à la fin du livre VII, 818, B, l'autre à la fin du livre XII, reliées d'ailleurs entre elles par une allusion directe de Platon lui-même (818, E). Dans la première, Platon indique l'éducation qu'il faut donner aux hommes libres. Les sciences auxquelles il faut les initier sont le calcul, la géométrie en y comprenant la stéréométrie, l'astronomie, mais ces sciences ne sont ici considérées qu'au point de vue purement pratique et utilitaire. Il faut les enseigner comme on fait en Égypte; les enfants les apprendront en se jouant. Ils ne les étudieront que pour les diverses applications auxquelles elles donnent lieu. Il est indispensable de les connaître à des citoyens qui ne sont pas des esclaves, mais il n'est pas indispensable de les rattacher à leur premier principe et de les présenter sous leur forme la plus abstraite. C'est, en des termes à peine différents, la doctrine exposée dans la *République* (livre VII, 525, B sqq.). Mais de telles connaissances ne suffisent pas à l'élite de la nation, aux magistrats qui sont chargés de la gouverner.

C'est la question que Platon traite avec ampleur à la fin du dialogue, et ici encore nous retrouvons sous une forme un peu différente la même doctrine que dans la *République*.

A ces magistrats suprêmes, il faut donner une éducation plus raffinée et plus approfondie, et il nous semble impossible, si on lit avec un peu d'attention les pages consacrées à ce sujet, de ne pas reconnaître, malgré les ménagements que prend Platon et les obscurités volontaires dont il enveloppe sa pensée, cette même dialectique dont il parle si longuement dans la *République*. Nous y voyons en effet que la science suprême à laquelle il faut initier les futurs magistrats des Magnètes est celle qui consiste à réunir la pluralité sous une seule Idée (965, B) : ἀκριβεστέρα σκέψις θέα τ'ἂν περὶ ὁτουοῦν ὁτῳοῦν γίγνοιτο, ἢ τὸ πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων δυνατὸν εἶναι βλέπειν; il s'agit en particulier de comprendre comment les quatre vertus forment en même temps une seule vertu et comment cette vertu unique comprend quatre vertus distinctes. Ce sont les termes mêmes dans lesquels se pose le problème dans des dialogues tels que le *Protagoras* (329, C) et le *Ménon* (74, A). Et ce n'est pas seulement à propos de la vertu que se pose expressément le problème de l'un et du multiple, c'est aussi à propos du Bien et du Beau (966, A).

Dira-t-on qu'il s'agit ici de genres purement logiques et que Platon se place à un point de vue seulement conceptualiste; mais qu'on prenne la peine d'examiner attentivement les textes, on y rencontre des termes tels que ὄντως (965, C), ἀλήθεια, ἀκρίβεια. Dans un texte très significatif, Platon demande si les vertus doivent être ramenées à l'unité ou à un tout ou à tous les deux à la fois (965, D) : μὴ ἀνῶμεν, πρὶν ἂν ἱκανῶς εἴπωμεν, τί ποτ' ἔστιν, εἰς ὃ βλεπτέον, εἴτε ὡς ἓν εἴτε ὡς ὅλον εἴτε ἀμφότερα εἴτε ὅπως ποτὲ πέφυκεν. — Il n'y a pas un seul mot dans ces pages décisives qui puisse s'interpréter dans un sens conceptualiste; tout concourt au contraire à montrer que l'objet de la science dont on parle à mots couverts est la suprême réalité, c'est-à-dire le monde des Idées [1]. C'est ainsi

1. M. Lutoslawski, dans son Interprétation des *Lois*, p. 512, reconnaît que Platon fait ici allusion à la dialectique et à la même dialectique que dans la *République*. Or, dans ce dernier dialogue, la dialectique est incontestablement la connaissance des Idées comme choses en soi ou séparées. Si donc

sans doute qu'il faut interpréter ce passage où Platon, pressé de s'expliquer par ses interlocuteurs, déclare que ce n'est pas le moment ni le lieu. Il s'agit de constituer un Conseil nocturne de magistrats. Platon, en raison de sa grande expérience (968, B) : διὰ τὴν περὶ τὰ τοιαῦτ' ἐμπειρίαν τε καὶ σκέψιν γεγονυῖάν μοι καί μάλα συχνήν, propose à Clinias et à Mégille de les seconder, et ils s'y prêtent de grand cœur. Mais, au moment d'entrer dans cette voie où un Dieu semble les conduire et de formuler des lois, Platon se récuse ou plutôt ajourne sa réponse (968, C) : « Mégille et Clinias, il n'est pas possible encore de faire des lois sur cet objet, avant que les membres de ce Conseil suprême aient été formés : alors il sera temps de fixer l'autorité qu'ils doivent avoir. Pour le présent, si nous voulons que l'entreprise réussisse il faut la préparer par l'instruction et de fréquents entretiens... Nous commencerons d'abord par faire choix de ceux qui seront propres à la garde de l'État, par leur âge, leurs connaissances, leur caractère et leur conduite. Après quoi, pour les sciences qu'ils doivent apprendre, il n'est aisé ni de les inventer soi-même ni d'en prendre leçon d'un autre qui les aurait inventées. De plus, il serait inutile de fixer par des lois le temps où l'on doit commencer et finir l'étude de chaque science : car ceux même qui s'appliquent à une science ne peuvent savoir au juste le temps nécessaire pour l'apprendre que quand ils se sont rendus habiles dans cette science. C'est pourquoi, puisque tout cela n'en sera pas moins obscur, quand nous en parlerions à présent, il est inutile d'en parler, et cette obscurité vient de ce que tout ce qu'on en pourrait dire avant le temps n'éclaircirait rien. » Il reste seulement à indiquer l'éducation qu'il faut donner au futur philosophe. C'est une tâche difficile et pleine de périls, il n'en est pas selon Platon de plus glorieuse : « Si tu réussis, dit-il à Clinias, à donner une bonne forme de gouvernement à la République des Magnètes..., tu acquerras une gloire immortelle pour y

la dialectique dont il est question dans les *Lois* est toute différente et n'a pour objet que des notions élaborées par l'entendement humain, il faudrait le prouver directement par des textes précis. Ce sont ces preuves que nous avons vainement cherchées dans la discussion, d'ailleurs si savante, de M. Lutoslawski.

avoir participé; ou du moins, dans le cas contraire, tu pourras être assuré de te faire une réputation de courage, à laquelle n'atteindra aucun de ceux qui naîtront après toi. » Cette théorie de l'éducation de laquelle tout dépend en dernière analyse, Platon ne l'expose pas ici. Il se borne à dire qu'il faut l'entreprendre : « Mégille, — Mon cher Clinias, après tout ce que nous venons d'entendre il faut ou abandonner le projet de notre État, ou ne pas laisser aller cet étranger, mais l'engager au contraire, par toutes sortes de moyens et de prières, à nous seconder dans cette entreprise. — Clinias, — Tu dis très vrai, Mégille, c'est aussi ce que je veux faire, aide-moi de ton côté. — Mégille, — Je t'aiderai. » C'est sur ces mots que se termine le dialogue. N'y voit-on pas clairement que toute la doctrine politique qui vient d'être exposée ne trouve son véritable sens et ne s'achève que si on la rattache à une théorie de l'éducation ou à une science plus haute, celle-là même à laquelle on vient de faire allusion et qui n'est autre que la dialectique ou la théorie des Idées. C'est donc au fond la même doctrine qui est exposée dans la *République*; mais tandis que, ce dernier dialogue ayant d'abord présenté la théorie des Idées, Platon en déduit les conséquences et procède synthétiquement, dans les *Lois*, prenant pour point de départ des lois positives et données en quelque sorte dans l'expérience, le philosophe s'élève analytiquement jusqu'aux principes qui les dominent, et il amène progressivement ses deux interlocuteurs ignorants à entrevoir une science supérieure et à en proclamer la nécessité. Bien que la théorie des Idées, sans être expressément désignée, apparaisse ainsi à l'arrière-plan dans plusieurs passages des *Lois*, il faut reconnaître cependant que, dans l'ouvrage tout entier et aussi dans le *Timée*, ce qui apparaît plutôt au premier plan, c'est la théorie de l'âme et des dieux. Le Xe livre tout entier, où Platon expose avec le plus de détails les principes philosophiques nécessaires à sa Politique, est consacré à démontrer l'antériorité de l'âme sur le corps et l'existence de la Providence des dieux. Il paraît ainsi que l'âme et les dieux, plutôt que les Idées, sont désormais les premiers principes de la philosophie platonicienne. Voilà pourquoi les nouveaux interprètes ont été amenés à croire que Platon avait aban-

donné sa doctrine primitive et, à la fin de sa vie, considérait les Idées comme de simples notions générales, comme des *pensées* réalisées dans une intelligence soit humaine, soit divine. Mais une telle conclusion ne serait légitime que si, entre la théorie des Idées, telle qu'elle a été précédemment exposée, et la doctrine qu'on rencontre dans les *Lois*, il y avait incompatibilité. Or il n'en est rien. Le même philosophe qui avait inventé la première pouvait, sans cesser d'être d'accord avec lui-même, présenter la seconde. Il suffisait pour cela qu'il y eût une raison de le faire et nous avons indiqué plus haut quelle est pour Platon cette raison : les *Lois* sont un livre populaire, et certes la théorie de l'âme universelle et celle de la Providence sont plus familières et plus accessibles à l'intelligence vulgaire que la théorie du monde intelligible. La preuve, d'ailleurs, qu'il n'y a point de contradiction entre ce qu'on pourrait appeler les deux moments de la pensée de Platon, c'est que la théorie de l'Ame universelle, principe de mouvement, ingénérable et se suffisant à elle-même, est exposée dans le *Phèdre* (245, D) presque dans les mêmes termes que dans le Xe livre des *Lois*. De même la démonstration de l'existence des dieux, de leur Providence et de leur incorruptibilité ne se trouve pas seulement au Xe livre des *Lois*, mais encore au Xe livre de la *République* (613, A). Ces théories faisaient donc partie intégrante de la philosophie de Platon, à l'époque même où il formulait sa métaphysique idéaliste, et rien ne lui interdisait de présenter sa doctrine sous cette dernière forme, s'il y trouvait quelque avantage.

Au surplus, si l'Ame du monde est représentée, dans le Xe livre des *Lois*, comme le premier principe de toutes choses, il est expressément indiqué qu'il s'agit uniquement des choses qui participent à la génération (967, D) : ψυχὴ... πρεσβύτατον ἁπάντων ὅσα γονῆς μετείληφεν (cf. 966, D). Elle est le principe du devenir, mais non pas absolument le principe des choses, et il peut y avoir au-dessus d'elle, dans un monde supérieur, des réalités dont elle dépend. C'est ainsi que, dans le *Timée*, l'Ame universelle est formée de l'essence du Même et de l'Autre. S'il en était autrement, pourrait-on comprendre que, dans les *Lois*, Platon admette la possibilité d'une âme

méchante? Il peut y avoir une telle âme, si l'âme est définie uniquement la cause du mouvement, parce que le mouvement peut être désordonné. Dans l'absolu il ne saurait en être de même, et Platon ne parle jamais d'une Intelligence perverse ou d'une Idée mauvaise. Dans les *Lois* même, il fait une différence entre l'Ame qui régit les mouvements du monde inférieur et l'Intelligence qui règle le mouvement toujours égal des astres. Sans doute, comme nous l'apprennent les textes du *Timée* et du *Philèbe*, il ne peut y avoir d'Intelligence que dans une âme; il n'en est pas moins vrai que, à deux reprises, dans les Lois (897, B) : ψυχή..., νοῦν... προσλαβοῦσα ἀεὶ θεῖον (cf. 966, D), Platon distingue l'Intelligence et l'Ame. Au-dessus même de l'Intelligence, au-dessus de cette Ame royale dont parle le *Philèbe*, de ce Roi dont parlent les *Lois*, et qui paraît identique au Démiurge du *Timée* et à la Cause du *Philèbe*, on peut concevoir qu'il y ait des principes plus hauts auxquels tous deux participent, comme cette Idée du bien dont il est dit dans la *République* (livre VII, 517, C), qu'elle est la source de la Vérité et de l'Intelligence, ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη. Dans les *Lois* même un texte très significatif semble indiquer qu'au-dessus de la connaissance de l'âme et des dieux il y a place pour une science plus haute, celle qui atteint les définitions et les raisons des choses (967, D) : ἄρχει τε δὴ σωμάτων πάντων, ἐπὶ δὲ τούτοισι δή,... τὸν... ἐν τοῖς ἄστροις νοῦν τῶν ὄντων τά τε πρὸ τούτων ἀναγκαῖα μαθήματα λάβῃ,... χρήσηται πρὸς τὰ τῶν ἠθῶν ἐπιτηδεύματα καὶ νόμιμα συναρμοττόντως, ὅσα τε λόγον ἔχει, τούτων δυνατὸς ᾖ δοῦναι τὸν λόγον.

En tout cas, avant d'attribuer à Platon une doctrine comme celle qu'on lui prête, il faudrait un texte formel et précis. On n'a pas le droit de supposer, sans preuves évidentes, qu'un philosophe a remplacé par une doctrine entièrement opposée celle qu'il avait expressément enseignée. Si Platon s'était placé, un seul instant, au point de vue de ce que nous appelons aujourd'hui le subjectivisme, s'il avait été kantien à quelque degré que ce fût, il aurait trouvé moyen de le dire. Sa langue, si souple et si variée, n'eût pas été fort en peine de trouver l'expression d'une telle doctrine. Et, sans doute, un changement si radical dans sa manière de voir valait la

peine d'être expressément indiqué ; or on ne trouve dans son œuvre aucune formule explicite de cette doctrine[1]. Ce n'est

1. Parmi les textes cités par M. Lutoslawski, un seul serait décisif si l'interprétation qu'il en donne était exacte, c'est le texte du *Timée* (27, D) : τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον... νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταὐτα ὄν. M. Lutoslawski interprète ainsi ce passage, p. 477 : « We see that he repeatedly represents the ideas as included in thought ». Il est évident que περιληπτὸν désigne ici non pas l'être compris ou enfermé dans une pensée, mais au contraire l'être existant en soi ou séparé en tant qu'il peut être saisi ou compris par la pensée humaine accompagnée du raisonnement (cf. *ibid.*, 28, C) : τὰ δ'αἰσθητά, δόξῃ περιληπτὰ μετ' αἰσθήσεως, et (29) : λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον. C'est exactement la même doctrine que dans le VIe et le VIIe livre de la *République*. Comment croire, d'ailleurs, que des expressions telles que τὸ ὄν, γένεσιν οὐκ ἔχον, κατὰ ταὐτὰ ἔχον, et tant d'autres semblables désignent des *pensées* et non des *Idées*, au sens que Platon a coutume de donner à ce mot dans le *Phédon* et la *République*. Les textes invoqués par M. Lutoslawski prouvent directement contre lui. Il n'y a pas l'ombre d'une différence entre la doctrine formulée dans la *République* et celle du *Timée*, bien que ce dernier dialogue ait surtout pour objet le devenir ou l'explication du monde sensible (27, A).

Au surplus, dans la thèse qu'il soutient avec tant d'érudition et de conviction, M. Lutoslawski semble confondre en une seule deux interprétations cependant fort différentes. Tantôt, comme on l'a vu dans les passages cités plus haut, il considère les Idées platoniciennes comme des notions formées par l'entendement humain, et il rapproche Platon de Descartes et de Kant, tantôt, comme quand il interprète le *Timée* (p. 477), il les définit des pensées de Dieu : — « nothing else... than God's thoughts... first existent in God's mind » ; il est vrai qu'il ajoute un peu plus loin que nous les reconnaissons en nous-mêmes (p. 478) : « by our own soul's activity ». Il y a là cependant deux points de vue fort différents. On ne serait fondé à dire que Platon a abandonné à la fin de sa vie la théorie des Idées que si on adoptait la première interprétation, c'est-à-dire si on considérait les Idées, non comme des êtres transcendants et séparés, mais comme de simples notions humaines. Dire que les Idées platoniciennes sont des pensées de Dieu, des modèles éternels et immuables d'après lesquels le monde a été façonné, ce n'est pas renoncer à la doctrine du *Phédon* et de la *République*, puisque nombre d'interprètes, tels que saint Thomas et Stallbaum, l'ont précisément entendue de cette manière. Il reste alors, il est vrai, à résoudre la question de savoir comment un philosophe tel que Platon a pu considérer les Idées à la fois comme des choses en soi et comme des pensées de Dieu. C'est, avec le problème de la participation, la plus grande difficulté que présente l'interprétation du platonisme. Nous ne croyons pas que M. Lutoslawski l'ait résolue en supposant que Platon a abandonné à la fin de sa vie la thèse qu'il avait soutenue avec tant d'éclat à l'époque de sa maturité. Selon nous, il y a ici un problème mal posé. Il n'y a pas une seule ligne dans Platon, où il soit dit explicitement que les Idées sont des pensées de Dieu. Dans presque tous les dialogues, au contraire, les Idées sont représentées comme des êtres en soi. La critique n'a donc pas à concilier une thèse que Platon n'a jamais formulée avec une thèse qu'il a maintenue jusqu'à la fin de sa vie. Cette dernière seule doit être prise en considération ; les Idées, et surtout l'Idée du Bien, qui les domine toutes, sont des êtres, véritablement existants et transcendants. C'est d'ailleurs en

que d'une manière détournée, par induction et par interprétation, qu'on a pu le lui prêter. Le seul endroit, à notre connaissance, des dialogues de Platon où les Idées soient représentées comme des pensées, νοήματα, est le texte du *Parménide* (132, B) ; encore cette opinion n'est-elle indiquée que pour être aussitôt rejetée comme absurde ; partout ailleurs Platon reste fidèle au principe qu'il tenait de Parménide : la pensée est identique à l'être et on ne pense pas ce qui n'est pas. L'opinion même (*République*, V, *in fine*) doit avoir un objet, car elle est l'opinion de quelque chose. Rien n'est plus éloigné de la conscience individuelle de Descartes ou du conceptualisme kantien.

Il faut donc conclure que Platon est resté jusqu'au bout fidèle à la théorie des Idées. Cela n'empêche pas d'ailleurs qu'il y ait des différences entre les derniers dialogues et les précédents. Mais cette différence s'explique très simplement. Après avoir, dans des dialogues tels que le *Cratyle*, le *Phédon*, le *Phèdre*, les livres VI et VII de la *République*, exposé la théorie des Idées considérées en elles-mêmes comme choses en soi et séparées, Platon s'est trouvé en présence d'un nouveau problème, le plus difficile et le plus embarrassant de tous ceux qu'il ait rencontrés, celui de la participation ou du mélange des Idées. Le *Parménide* pose le problème dans toute sa difficulté, le *Sophiste* et le *Politique* en donnent la solution. Il convient d'ailleurs d'ajouter que le Ve livre de la *République* paraît être de la même période, puisqu'il fait une allusion directe à la théorie du non-être (478, C) exposée dans le *Sophiste*. Le problème de la participation une fois résolu, il ne restait plus à Platon qu'à chercher les applications de sa théorie et à rendre compte du monde sensible. Après la théorie de l'être venait naturellement celle du devenir. A mesure qu'il descend du monde supérieur au monde inférieur, qu'il passe des choses divines aux choses humaines (τὰ ἀνθρώπινα), il lui est de moins en moins indispensable de revenir sur les premiers principes posés une fois pour toutes. C'est pourquoi la théorie des Idées tient moins

ce sens qu'Aristote les critique et c'est seulement chez les Néoplatoniciens qu'on voit apparaître pour la première fois la thèse chère à M. Lutoslawski, qui considère les Idées comme les pensées de Dieu.

de place dans le *Philèbe* qui traite une question de psychologie morale, dans le *Timée* qui est un traité de physique, dans les *Lois* qui sont un traité de droit civil et criminel. L'Idée ou l'Être, la participation, le devenir, telles sont les trois étapes de la pensée platonicienne auxquelles correspondent trois groupes de dialogues.

S'il en est ainsi, peut-on dire avec M. Lutoslawski que Platon soit autant au moins qu'Aristote, le fondateur de la logique? Il y a ici encore, semble-t-il, une part de vérité et quelque exagération. On peut dire que, par sa doctrine de la participation, en montrant que les Idées ont entre elles certains rapports et peuvent, comme les lettres de l'alphabet, se combiner entre elles selon certaines lois qui sont l'objet même de la science ou de la dialectique, Platon a fondé la théorie du jugement et montré à l'encontre des Mégariques comment on peut affirmer un prédicat d'un sujet. En ce sens il a créé une partie importante de la logique; mais cette science n'a été définitivement constituée que le jour où la doctrine de Platon a été continuée par son illustre disciple. Pour que la logique, distincte de la dialectique, existât définitivement, il fallait joindre à la théorie du jugement la distinction de la compréhension et de l'extension, la théorie de la définition et de la division, surtout celle du raisonnement et de la démonstration. Socrate a ébauché la théorie des idées, Platon a fait celle de la proposition, Aristote seul a achevé la logique.

Mais il faudrait, pour justifier pleinement ces assertions, de longues recherches et de subtiles discussions; ce n'est pas ici le lieu de les entreprendre; aussi bien il n'est pas question de tout cela dans les *Lois*. Tout ce que nous nous sommes proposé dans le présent travail, c'est de montrer que dans sa vieillesse Platon n'a pas désavoué les doctrines de son âge mûr; il est demeuré fidèle à lui-même. On pourrait faire le même travail pour les dialogues de la même période, pour le *Timée* et le *Philèbe* notamment. La conclusion serait la même, et on retrouverait ainsi, d'un bout à l'autre de l'œuvre de Platon, cette unité que le philosophe cherchait en toutes choses, qu'il considérait comme le principe de toute perfection et qu'il ne séparait pas du bien lui-même.

X

LA MORALE DE PLATON

La morale est peut-être la partie du système de Platon qui, du moins en France, a été le moins étudiée par les historiens et les critiques. Il semble que leur attention ou leur curiosité, si souvent attirées par la théorie des Idées ou la théologie et la physique platoniciennes, se soient fatiguées ou épuisées dans ces difficiles recherches.

Cependant, à ne considérer que le nombre et l'étendue des ouvrages qu'il lui a consacrés, il est aisé de voir que le philosophe lui-même a regardé cette partie de son œuvre comme la plus importante. La morale, et la politique qui en est inséparable et dont elle fait partie intégrante, sont exposées dans les dix livres de la *République*, les douze livres des *Lois*, le *Politique*, ainsi que dans le *Protagoras*, le *Ménon*, le *Gorgias* et le *Philèbe*. Une lecture un peu attentive des dialogues confirme cette indication. Il est visible que Platon est constamment et avant tout préoccupé de définir la vertu et le bien et d'enseigner aux hommes l'art d'être heureux; en ce sens, il est vraiment le continuateur de Socrate. On pourrait citer dans ses divers ouvrages nombre de passages d'où il résulte clairement qu'il ne conçoit pas de tâche plus glorieuse ou de mission plus noble que celle du législateur ou du nomothète. Solon et Lycurgue sont des modèles, et si l'on trouve en lui, outre un admirable écrivain, un poète, un mathématicien, un psychologue profond et un dialecti-

cien subtil, peut-être serait-il juste de dire qu'il est avant tout et par-dessus tout un moraliste et un législateur. C'est ce qu'achève de confirmer l'histoire de sa vie. On sait en effet les efforts qu'il a tentés pour passer de la théorie à la pratique et réaliser son idéal. Personne ne s'est donné plus de peine et n'a couru de plus grands dangers pour traduire ses idées dans les faits, que ce philosophe qu'on se représente parfois comme égaré dans les spéculations les plus abstraites.

Si la morale de Platon a été ainsi reléguée au second plan, c'est peut-être parce qu'elle se trouve placée entre l'œuvre de Socrate, qui a fondé la science morale, et celle d'Aristote, qui a porté la conception de la morale grecque au IVe siècle à son plus haut degré de perfection et en a donné la formule définitive.

Il ne s'agit pas ici de diminuer la gloire de l'auteur de la *Morale à Nicomaque* et de lui disputer des titres que tous les siècles se sont accordés à lui donner. Mais il est permis de soutenir que la morale d'Aristote se trouve plus qu'en germe dans celle de son maître. Les principales doctrines auxquelles le disciple a attaché son nom ont déjà été, sinon formulées d'une manière aussi heureuse, du moins très nettement aperçues et fortement exposées par le maître. Ici, comme en bien d'autres questions, les deux philosophies, en dépit de différences notables, se continuent l'une l'autre beaucoup plus qu'elles ne sont opposées et se complètent bien loin de se contredire. C'est la conclusion qui, croyons-nous, se dégagera d'elle-même de la brève esquisse que nous présentons au lecteur.

I

La première question qui paraît avoir attiré l'attention de Platon est celle de la nature de la vertu. Nous allons le voir s'écarter peu à peu de la doctrine de son maître, jusqu'au jour où, entièrement en possession de sa pensée, il substituera à la thèse socratique une conception toute nouvelle.

On sait que la thèse principale soutenue par Socrate était que la vertu est une science. Tous les témoignages, ceux de Xénophon, de Platon et d'Aristote, sont d'accord sur ce point.

A cette proposition initiale s'en rattachent trois autres, qui en découlent nécessairement, ou plutôt qui sont d'autres expressions de la même idée. D'abord la vertu, si elle est une science, peut s'enseigner. En outre la vertu est unique. Il ne faut pas dire des vertus qu'elles sont différentes les unes des autres comme les parties du visage, mais plutôt elles sont comme les parties d'un lingot d'or, semblables entre elles et semblables au tout (*Prot.*, 329, E). Protagoras, par exemple, a tort de dire que le courage est une vertu distincte de la tempérance et de la sagesse, parce qu'il peut exister sans elles. Le courage ainsi entendu n'est que de la témérité (*Prot.*, 349, D); il ne mérite son nom que s'il est la science de ce qui est à craindre et à éviter. — Enfin, si la vertu est une science, il suffit de connaître le bien pour l'accomplir. Personne n'est méchant volontairement (345, D; 352, D; 358, C); ou, en d'autres termes, la science ne peut être vaincue par le désir. L'homme cherchant toujours son bien, il est contradictoire d'admettre qu'ayant de ce bien une connaissance certaine, il puisse vouloir autre chose. Si donc on appelle incontinence avec le sens commun (*Prot.*, 352, B) l'état de l'homme qui ne peut pas se maîtriser et qui, connaissant le bien, se laisse entraîner par la colère, la volupté, l'amour ou la tristesse, il ne faut pas hésiter à dire que le sens commun a tort : l'incontinence n'existe pas.

Le *Protagoras* nous montre Platon signalant déjà les difficultés que présente la thèse socratique, mais sans prendre encore nettement parti contre elle. Il s'attaque à la première des propositions ci-dessus et se demande si la vertu peut être enseignée. Si elle pouvait l'être, verrait-on les Athéniens, quand il s'agit de choisir un pilote ou un architecte, ne s'en rapporter qu'à des hommes qui ont appris l'art de la navigation ou celui de la construction, tandis que, s'il s'agit de la conduite des affaires publiques, ils admettent que le premier venu, serrurier, cordonnier ou maçon, sans aucune étude préalable, leur donne des conseils sur ce qui est juste ou injuste? (*Prot.*, 319, D.) D'autre part, les plus grands hommes, ceux qui ont rendu le plus de services à l'État et dont on admire le plus la vertu, un Thémistocle, un Périclès, un Thucydide, ont eu des fils indignes d'eux. Qui peut douter,

cependant, que si la vertu pouvait s'enseigner, ces grands hommes n'eussent rien négligé pour rendre leurs fils semblables à eux-mêmes?

Chose singulière et particularité fort embarrassante, c'est dans la bouche même de Socrate que Platon place ces paroles qui vont directement contre la thèse socratique. Le *Protagoras* est d'ailleurs un dialogue dont l'interprétation présente beaucoup de difficultés et où il est malaisé de reconnaître la pensée propre du philosophe. Il signale lui-même à la fin du dialogue les contradictions que présente la longue discussion qui vient d'avoir lieu entre Socrate et Protagoras. Chacun des deux interlocuteurs a soutenu des opinions contraires à sa propre thèse. « Vous êtes de plaisants disputeurs, Socrate et Protagoras! Toi, Socrate, après avoir soutenu que la vertu ne peut être enseignée, tu te hâtes présentement de te contredire, en tâchant de faire voir que toute vertu est science, la justice, la tempérance, le courage; ce qui va justement à conclure que la vertu peut être enseignée. Car si la science est différente de la vertu, comme Protagoras tâche de le prouver, il est évident que la vertu ne peut être enseignée; au lieu que si elle passe pour science, comme tu veux qu'on en convienne, on ne comprendra jamais qu'elle ne puisse pas être enseignée. Protagoras, de son côté, après avoir soutenu qu'on peut l'enseigner, se jette aussi dans la contradiction, en tâchant de persuader qu'elle est tout autre chose que la science, ce qui revient à dire formellement qu'on ne peut l'enseigner » (*Prot.*, 361, A).

Pour expliquer cette incertitude et l'embarras dont Platon fait lui-même l'aveu dans la suite du passage qui vient d'être cité, on peut admettre, comme l'a déjà fait M. Fouillée, que le *Protagoras* étant un dialogue de la première période, Platon n'avait pas encore fixé ses idées, ni pris parti sur ces grands problèmes. Il apercevait seulement la difficulté que présentait la thèse socratique et la nécessité de la modifier. Sans aucun souci de l'exactitude historique, il ne s'est pas fait scrupule d'attribuer à son maître les objections qui lui venaient à l'esprit. Une particularité du *Protagoras* confirme cette interprétation. Nous voyons, en effet, Socrate, dans sa discussion avec Protagoras, soutenir que l'agréable et le bon

sont une seule et même chose (*Prot.*, 354, E; 358, A sqq.); ce n'est pas là un détail sans importance, c'est au contraire le principe sur lequel repose toute la démonstration de Socrate. Or il est en contradiction formelle avec le passage du *Gorgias* (500, B) et avec tout l'enseignement ultérieur de Platon. Il faut en conclure, comme nous le disions, qu'à l'époque où Platon écrit le *Protagoras*, il cherche encore les vrais principes de sa morale, mais qu'il aperçoit déjà l'insuffisance de la thèse socratique. Dans le *Ménon*, la même discussion est reprise presque dans les mêmes termes et avec les mêmes exemples; mais cette fois Platon ne laisse pas indécise la question de savoir si la vertu peut être enseignée; il prend parti pour la négative, et, faisant un pas de plus, il déclare que la vertu est non une science, mais une opinion. On peut aller d'Athènes à Larisse sans connaître le chemin, par simples conjectures; de même il est possible de pratiquer la vertu sans avoir acquis aucune science, par une sorte de divination analogue à celle des devins ou des inspirés. On sait quelle place tient dans la doctrine de Platon cette théorie de l'opinion vraie, intermédiaire entre la science et l'ignorance. Tout en distinguant soigneusement l'opinion de la science, Platon la considère souvent comme lui étant équivalente et pouvant dans bien des cas la remplacer. La vertu est donc possible sans intelligence, et c'est ce qui est dit formellement dans la définition qui termine le Ménon : Ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη ἄνευ νοῦ (99, E). Par cette définition, Platon se sépare définitivement de son maître. La vertu n'appartient plus à la seule raison, puisque nous voyons intervenir ici la spontanéité et la faveur divines, nous sommes déjà loin de la théorie toute rationaliste de Socrate.

Si la vertu n'est plus une science, il devient nécessaire d'en donner une définition nouvelle. L'opinion, en effet, n'est pas, comme la science, une et invariable; elle est au contraire multiple et changeante, et elle peut être fausse. Aussi Platon cherche-t-il dans la *République* à fonder la vertu sur un autre principe. C'est ici qu'on voit apparaître une conception toute nouvelle que tous les philosophes grecs, les stoïciens aussi bien qu'Aristote, conserveront et que les moralistes modernes répéteront aussi sous différentes formes. C'est la théorie de

la fonction propre à chaque être, Ψυχῆς ἔργον... Οἰκεία ἀρετή (353, B sq.). Avant la vertu morale, il y a pour l'homme et même pour tous les êtres une vertu naturelle, qui est l'action même que les différents êtres, par suite de leur constitution, sont capables d'accomplir et accomplissent mieux que tout autre. C'est la tâche assignée en quelque sorte à chaque être par la nature. On a souvent attribué cette définition à Aristote, mais c'est Platon qui l'a formulée le premier à la fin du premier livre de la *République*. « Le cheval n'a-t-il pas une fonction qui lui est propre?... N'appelles-tu pas fonction d'un cheval ou de quelque autre animal ce qu'on ne peut faire ou du moins bien faire que par son moyen?... Ne pourrait-on pas tailler la vigne avec un couteau, un tranchet ou quelque autre instrument?... Mais il n'en est pas de plus commode qu'une serpette faite exprès pour cela?... Tout ce qui a une fonction particulière n'a-t-il pas aussi une vertu qui lui est propre?... Et pour revenir aux exemples dont je me suis déjà servi, les yeux ont leur fonction, disons-nous. Ils ont donc aussi une vertu qui leur est propre. L'âme n'a-t-elle pas sa fonction qu'aucune autre chose qu'elle ne pourrait remplir, comme de penser, de gouverner, de délibérer et ainsi du reste? » (*Rep.*, I, 353, E.)

Pour connaître la vertu ou les vertus de l'homme il suffira donc de connaître sa nature et les fonctions dont elle est capable. La morale aura pour point de départ une analyse psychologique. Mais, d'autre part, nous avons à notre portée une image agrandie de l'homme, plus facile à apercevoir, de même qu'il est plus aisé de lire dans un livre écrit en gros caractères : c'est l'État. Composé d'individus humains, institué pour assurer leur bonheur et régler leur conduite, il leur est en tous points semblables. Les fonctions et les vertus de l'un seront les fonctions et les vertus de l'autre. C'est dans la politique, identique d'ailleurs, au point de vue où l'on se place ici, à la psychologie, que la morale de Platon trouve aussi son principe. Or l'État se compose nécessairement de trois classes d'hommes : les artisans qui le nourrissent et le font vivre, les guerriers qui le défendent, les magistrats qui le gouvernent. Un État n'est bien ordonné que si, par l'application d'une règle qui ressemble fort à la division du travail,

chaque citoyen accomplit, sans jamais en sortir, la fonction à laquelle la nature l'a prédestiné. A ces trois classes de citoyens ou à ces trois fonctions correspondent trois vertus : tempérance, courage, prudence, et une quatrième, la justice, qui n'est autre chose que la bonne harmonie et l'accord des différentes parties de l'État, résultant de l'application rigoureuse du principe qui vient d'être formulé. La justice est ainsi la vertu par excellence et régulatrice de toutes les autres.

On peut distinguer dans l'âme individuelle trois parties correspondantes aux trois classes de citoyens. « Ce qui est véritablement difficile, c'est de décider si nous agissons par trois principes différents ou si c'est en nous le même principe qui connaît, qui s'irrite, qui se porte vers le plaisir attaché à la nourriture, à la conservation de l'espèce et vers les autres plaisirs de cette nature » (*République*, 436, A).

C'est ici que Platon se sépare nettement de Socrate. Celui-ci estimait, en effet, qu'il n'y a en nous qu'un seul principe. Platon, par une démonstration en règle, établit qu'il y en a plusieurs. Pour le prouver, il invoque cette règle évidente qu'une chose ne peut pas en même temps et sous le même rapport produire et subir deux actions contraires. On ne peut donc lui attribuer deux états contraires qu'en distinguant des parties. On ne dira pas simplement que la toupie qui tourne est à la fois en mouvement et en repos, mais qu'elle est en repos selon son axe immobile, en mouvement selon sa circonférence. On ne dira pas non plus que l'archer approche et écarte de lui en même temps son arc, mais qu'il l'écarte d'une main et l'approche de l'autre. De même on distinguera dans l'âme une partie rationnelle et une partie irrationnelle parce qu'elles sont souvent en conflit et en contradiction l'une avec l'autre. L'opposition du désir et de la raison est un fait constamment attesté par l'expérience. Dans la partie irrationnelle, pour les mêmes raisons, il faut distinguer deux fonctions : la colère ou le courage, et le désir. Sous le nom de colère ou de courage, Platon ne désigne pas, comme on l'a cru quelquefois, la volonté, mais seulement les aspirations généreuses de l'âme. Dans les conflits qui éclatent entre la raison et le désir, la colère se range toujours du côté de la raison. Nous ne nous irritons jamais contre un autre homme,

quelque souffrance qu'il nous fasse endurer, si nous croyons qu'il a raison, et qu'il agit en vue du plus grand bien (*République*, IV, 440, B).

Dans l'analyse qu'il fait du désir en l'opposant à la raison, Platon montre que la fin qu'il poursuit n'est pas nécessairement bonne. Par exemple, l'homme qui a soif, en tant qu'il a soif, ne cherche pas une bonne boisson, mais une boisson quelconque (*République*, IV, 439, A). Le philosophe revient sur ce point avec une telle insistance qu'on doit supposer qu'il a en vue une théorie contemporaine qu'il combat sans la nommer. C'est probablement celle de Socrate. Platon dira lui-même ailleurs (*Gorgias*, 500; *Prot.*, 355, C), d'accord en cela avec son maître, que l'homme a toujours pour but, non l'action même qu'il accomplit, mais le bien qui doit en résulter pour lui. Mais c'est qu'alors il s'agit de la conduite ordinaire des hommes à laquelle concourent aussi bien l'intelligence que le désir. Dans l'analyse dont il s'agit ici, le désir est considéré en lui-même, et en ce sens il est indifférent au bien et au mal; en d'autres termes, il n'est pas seulement une idée confuse ou un jugement enveloppé : l'instinct est irréductible à la raison.

A ces trois facultés ou puissances de l'âme correspondent les trois vertus auxquelles il faut, comme tout à l'heure, ajouter la justice, qui est l'accord et l'harmonie de toutes les fonctions de l'âme. Comme l'État, l'âme individuelle n'est parfaite et heureuse que si chacun de ses pouvoirs s'exerce conformément à sa nature, si le désir et le courage sont subordonnés à la raison et gouvernés par elle. De même qu'un État est troublé et malheureux s'il est en proie à des dissensions intestines, de même l'âme est vicieuse et malheureuse si le désir inconstant et changeant, comparable à un monstre à mille têtes, l'emporte sur la raison. La justice dans l'homme est identique à la justice dans l'État.

Parmi les vertus, il en est deux : la sagesse et le courage, auxquelles on peut assigner une place déterminée (*République*, IV, 432, A) comme les fonctions mêmes auxquelles elles correspondent. La tempérance et la justice n'ont pas de places distinctes, elles occupent l'âme tout entière ; elles sont répandues dans toutes ses parties. La justice n'est donc pas

située uniquement dans la partie rationnelle de l'âme. Elle appartient à la partie irrationnelle autant qu'à l'autre. Si l'instinct est irréductible à la raison, la justice est autre chose que la prudence. On ne devra donc pas dire avec Socrate qu'elle est une science. En d'autres termes, ce n'est pas en éclairant l'intelligence par des maximes ou des formules théoriques qu'on peut produire cette vertu. C'est par des habitudes ou des exercices, en d'autres termes encore, c'est par la pratique seule qu'on peut la faire naître ou la développer. Toutes les vertus dont il vient d'être question ressemblent aux qualités corporelles en ce sens qu'elles ont pour origine l'exercice pratique, ἔθεσι καὶ ἀσκήσεσι (*République*, VII, 518, E). Elles sont l'objet, non de l'instruction, mais de l'éducation.

A vrai dire, pour que la vertu, même ainsi entendue, se produise, ni l'éducation ni l'instruction ne sont suffisantes. Platon reste fidèle à la théorie exposée dans le *Ménon* et qui fait une place au concours divin. Il y a là une première condition que tous les autres supposent et qui ne dépend ni de la nature ni des volontés humaines. Ce n'est pas à dire que l'action divine s'exerce au hasard et sans règles. Il semble bien que Platon la conçoit comme soumise elle-même à certaines conditions d'ordre et d'harmonie. Ainsi, c'est en choisissant pour accomplir les mariages certains moments de l'année, certaines conjonctions d'astres révélées par la science, que l'on obtiendra les enfants les mieux doués et les plus heureux naturels. C'est faute de respecter ces règles et de prendre ces précautions, que le désordre s'introduit dans les naissances et que les États commencent à décliner (*République*, VIII, 546, B).

Il y a des cas où, le concours divin ne s'étant pas produit, l'être humain est tout à fait incapable de vertu; alors les magistrats n'ont pas autre chose à faire, après s'être assurés que le mal est irrémédiable, que de mettre à mort les êtres reconnus incorrigibles (*République*, III, 410, A). Esculape ne prescrit de remède que pour les maladies passagères et guérissables ; quant aux autres, il les abandonne. Ainsi doit agir le magistrat. On choisit, d'ailleurs, d'après les dispositions qu'ils montrent dès leur enfance, ceux qui feront partie de la

classe des guerriers ou de celle des magistrats (*République*, III, 415, C). Platon est toujours resté fidèle à cette théorie, étrangère à l'enseignement de Socrate, que la vertu suppose une première disposition ou un don qui ne vient ni de la nature ni de la pensée réfléchie, et qu'il attribue, en termes un peu vagues, au concours divin[1]. Quoi qu'il en soit, l'éducation est toujours nécessaire pour développer les premiers germes que les futurs guerriers apportent en naissant. Il faut ici encore rappeler l'analogie ou plutôt l'identité de la vertu dans l'individu et dans l'État. La justice n'existe dans l'État que si la loi, par une contrainte de tous les instants, maintient chaque citoyen à sa place et l'empêche de sortir de sa sphère. De même, dans l'individu, la justice n'est possible que si l'éducation, par la pression qu'elle exerce sur lui, maintient chacune des parties de son âme à la place qui lui convient. Il ne s'agit pas ici d'une ressemblance extérieure entre la justice dans l'État et la justice dans l'individu, mais d'une identité complète : c'est la même loi, ce sont les mêmes institutions politiques et sociales qui doivent maintenir l'une et l'autre.

C'est la loi, par l'éducation qu'elle règle, qui insinue dans l'âme de l'enfant l'habitude de l'ordre et de l'harmonie avant que la raison soit éveillée (*République*, III, 402, A). C'est elle encore, et non pas la raison, qui donne au futur guerrier des opinions vraies sur ce qui est à craindre ou à éviter, c'est-à-dire le courage, et c'est elle encore qui détermine les épreuves par lesquelles on s'assure que les jeunes gens sont solidement attachés à leurs opinions et à l'abri des prestiges et des enchantements qui peuvent seuls mettre en péril des opinions vraies (*République*, III, 413, B). Dans la fine analyse par où débute le quatrième livre (424, A), Platon montre l'influence réciproque de la loi sur l'éducation et de l'éducation sur la conservation des lois. L'enfant appartient à l'État beaucoup plus qu'à ses parents. De là l'importance attribuée par Platon à l'éducation. La morale, la politique, la psychologie et la science de l'éducation se pénètrent dans cette doctrine jusqu'à devenir inséparables. C'est ainsi

1. θεία μοῖρα. — Voir sur ce sujet la longue note d'Ed. Zeller (*Die Philos. der Griechen*, II, I, 594 [4]).

que, dans la *République*, au moment où il cherche à définir la justice, Platon est amené à entrer dans les détails les plus minutieux sur l'enseignement de la gymnastique et de la musique qui forme toute l'éducation du guerrier. C'est ainsi encore que, selon lui, changer quelque chose à la musique, c'est ébranler les fondements mêmes de l'État (*République*, IV, 424, C). Dans la cité idéale que conçoit Platon l'enseignement de ces deux arts est réglé avec le soin le plus méticuleux. Les magistrats doivent en quelque sorte surveiller chacune des idées qui entrent dans l'esprit des enfants, être attentifs à chacune de leurs actions et songer toujours aux habitudes qui peuvent en résulter. L'éducation est vraiment, dans le sens absolu du mot, une affaire d'État.

Comme la justice est la vertu essentielle, on voit que la morale de Platon est fondée, non sur une notion *a priori* ou sur un raisonnement abstrait, mais sur les données psychologiques fournies par l'observation et l'expérience. Ce n'est pas dans la théorie des Idées qu'elle trouve son principe, mais dans sa psychologie et la politique. D'autre part elle donne à la morale un fondement objectif, puisque c'est en fin de compte l'ordre établi par la nature qu'elle assigne comme fin suprême à l'activité volontaire. C'est ainsi qu'elle dépasse le point de vue encore tout subjectif de Socrate et donne pour la première fois la formule que tous les moralistes grecs répéteront : il faut suivre la nature et se conformer à l'ordre universel.

Désormais les formules adoptées par Socrate doivent être modifiées. D'abord la vertu, puisqu'elle n'est pas une science, ne peut être enseignée. En outre, elle est multiple, puisque les diverses fonctions de l'âme auxquelles correspondent les vertus sont réellement distinctes les unes des autres. Enfin, si la vertu est différente de la science, on pourra concevoir, puisqu'elle n'est qu'une opinion vraie, qu'elle soit vaincue par le désir. Platon, comme l'a fort bien montré M. Fouillée[1], à qui revient le mérite d'avoir le premier débrouillé cette partie très obscure du système, reste jusqu'au bout fidèle à la maxime socratique et soutient

1. *Philosophie de Platon*, t. II, 2e édition, p. 36 et 37. — *Philosophie de Socrate*, t. I, chap. II.

toujours qu'on ne fait jamais le mal sciemment. Mais il ne s'agit pas ici de science ; la vertu qu'on vient de définir se produit sans le concours de l'intelligence et n'est qu'une opinion vraie. Il n'implique pas contradiction que l'opinion vraie (*République*, III, 414, B) puisse être vaincue par le désir. Entre la vertu moyenne qui vient d'être définie, et la vertu parfaite dont on parlera plus loin et qui est identique à la science, il y a une différence notable. La maxime de Socrate n'est pas applicable à la première ; elle est rigoureusement vraie pour l'autre.

C'est probablement à cette théorie de Platon sur la vertu qu'Aristote fait allusion lorsqu'il parle de ces philosophes aux yeux de qui la vertu est une manière d'être ou une habitude conforme à la droite raison (*Ethic. Nicom.*, VI, chap. XIII, 1144, B, 25). Aristote n'est donc pas le premier philosophe qui ait ramené la vertu à l'habitude. La définition qu'il en donne est d'ailleurs beaucoup plus complète que celle de Platon. D'abord, ainsi qu'il le fait remarquer, la conformité à la raison ne suffit pas, car elle pourrait être l'effet d'une rencontre heureuse, il faut que l'habitude soit accompagnée de raison (*Ibid.*). De plus cette habitude consiste en un juste milieu par rapport à nous, déterminé par la raison et tel que les hommes de bien peuvent le déterminer (*Ethic. Nicom.*, II, chap. VI, 1007, A, 1 et 2). Il serait injuste de méconnaître l'importance des éléments nouveaux introduits par Aristote ; mais il reste vrai que Platon a le premier considéré la vertu comme une habitude, qu'il l'a fait naître dans la partie inférieure de l'âme, et c'est là l'essentiel. Les deux philosophes sont d'accord pour attribuer la première origine de la vertu à une influence divine, et Aristote admet comme Platon que la vertu ne peut se développer en dehors de la vie sociale, et qu'elle résulte uniquement de l'éducation imposée à chaque citoyen par l'État (*Eth. Nic.*, X, à la fin).

II

Quelle que soit l'importance de ces vertus qu'on désigne encore aujourd'hui sous le nom de vertus cardinales, et surtout de la justice qui en est la forme la plus parfaite, elles ne

sont cependant qu'un premier degré dans la poursuite de la perfection, et il faut s'élever encore plus haut. Platon remarque, dans le sixième livre de la *République* (504, D), que l'humanité ne peut jamais réaliser que d'une manière incomplète l'idéal qu'elle conçoit ; il explique aussi un peu plus loin, à la grande surprise de ses jeunes interlocuteurs, que le tableau qu'il vient de tracer n'est qu'une esquisse (ὑπογραφή) et qu'il faut regarder plus haut pour apercevoir l'œuvre achevée (*République*, VI, 504, C, D, E). « Te rappelles-tu aussi ce que nous avons dit auparavant?... Qu'on pouvait avoir de ces vertus une connaissance plus exacte, mais qu'il fallait faire un plus long circuit pour y parvenir et que nous pouvions aussi les connaître par une voie qui nous écarterait moins du chemin que nous avions déjà fait... Y a-t-il quelque connaissance plus sublime que celle de la justice, et des autres vertus dont nous avons parlé? — Sans doute : j'ajoute même qu'à l'égard de ces vertus, l'esquisse que nous avons tracée ne lui suffit pas, et qu'il doit en vouloir le tableau le plus achevé. » La justice en soi, ou l'idée de la justice, est beaucoup plus belle que la justice qui vient d'être définie, et elle est à cette dernière ce que le modèle parfait est à l'ébauche.

Dans un autre passage de la *République* (V, 500, D), la justice est appelée une vertu populaire. Dans un autre texte du *Phédon*[1] (82, A), elle est représentée comme une vertu populaire et politique ; et, en effet, on a bien vu par l'analyse précédente comment la définition de la justice est tirée de l'étude de l'État : il s'agit là des vertus de l'homme en société, et ces vertus dépendent de l'éducation donnée par l'État. Il faut sans doute rapprocher de ces divers passages le texte de la *République* (VII, 518, A) où Platon oppose à ces vertus de l'âme encore très voisines de celles du corps, et qui s'acquièrent par l'éducation et l'habitude, une vertu plus haute encore et plus divine, qui est la sagesse ou plutôt la science. Dans le même passage, le philosophe montre la différence qui sépare ces deux sortes de vertus. Tandis que les premières sont acquises par l'exercice, la seconde est

1. Εὐδαιμονέστατοι, ἔφη, καὶ τούτων εἰσὶ καὶ τὴν δημοτικὴν καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτετηδευκότες, ἣν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ.

plutôt une possession naturelle de l'âme, une faculté ou un organe qui est en elle et qu'il suffit de diriger vers son objet pour que la connaissance se produise aussitôt. C'est une grande erreur de croire qu'on puisse donner à quelqu'un la science toute faite, à peu près comme on rendrait la vue à l'aveugle. La faculté de voir ou de contempler est une puissance propre à l'âme et qu'il suffit de bien diriger pour que la science apparaisse. Il y a donc une vertu plus haute que la justice elle-même, et c'est la science.

Ici encore l'éducation, ou plutôt l'instruction a un rôle important. Pour mettre l'organe de l'âme en état de bien voir les vérités éternelles, il faut le tourner en quelque sorte vers son objet, et on y arrive en s'élevant par degrés à des connaissances de plus en plus parfaites. C'est pourquoi les futurs magistrats de la cité platonicienne sont initiés au calcul, à la géométrie, à l'astronomie, à toutes les sciences enfin qui dépassent les apparences sensibles et permettent d'apercevoir les vérités qui ne changent point. La dialectique est le dernier terme de cette ascension rationnelle; elle est l'intuition directe de l'Idée suprême ou de l'Idée du bien.

Entre la vertu populaire et la science suprême, il y a d'ailleurs des rapports étroits. Il faut commencer par la première pour atteindre la seconde. Le sage, tel que le conçoit Platon, réunit en lui toutes les qualités du guerrier ou de l'homme d'action, il joint à l'expérience la spéculation, et s'il est vrai de dire que la réunion des qualités nécessaires pour réaliser à la fois des perfections qui semblent si contraires entre elles est fort difficile, il en résulte seulement que le nombre des sages sera peu considérable. Platon les présente, en effet, comme une élite, et il est le premier à reconnaître qu'il n'en existe qu'un très petit nombre parmi les hommes.

Cette définition de la vertu supérieure nous ramène au point de vue de Socrate; aussi voyons-nous que les différentes formules qui exprimaient sa pensée, inexactes ou incomplètes quand il s'agit de la vertu populaire, reprennent ici toute leur force et leur valeur. Platon ne s'est séparé de son maître que pour un instant : il revient à lui dès qu'il s'agit de la vertu par excellence.

La vertu, en effet, peut s'enseigner, puisqu'elle est une

science, elle appartient en propre à la partie rationnelle de l'âme. En outre elle est unique comme son objet. Les diverses sciences ne sont que des formes inférieures de la science parfaite, qui est la dialectique, de même que les différents êtres qui composent le monde n'ont d'existence et d'intelligibilité que par leur participation à l'Idée du bien. Enfin il est rigoureusement vrai de dire que la science ainsi définie ne saurait être vaincue. Les réserves qu'il a fallu faire, quand il s'agissait de vertus inférieures fondées sur l'opinion, n'ont plus de raison d'être quand on parle de la science suprême. Il suffit donc de savoir le bien pour le faire, et Socrate avait raison de dire : personne n'est méchant volontairement.

Cette distinction de deux sortes de vertus, si nettement indiquée par Platon, fait penser tout naturellement à la distinction aristotélicienne des vertus pratiques ou éthiques et des vertus intellectuelles ou dianoétiques. Ici encore le disciple n'a eu qu'à achever, sans en modifier la partie essentielle, l'œuvre commencée par le maître. On peut néanmoins signaler entre les deux conceptions des différences qui sont toutes à l'avantage d'Aristote.

Il est plus exact, sans doute, de distinguer la vertu pratique de la vertu intellectuelle que de séparer la vertu intellectuelle de la vertu politique. Aristote fait aux vertus politiques et sociales, la justice et l'amitié, une place à part. Mais on a bien vu que, sous le nom de vertu politique, Platon désigne, comme Aristote, une disposition acquise par la partie irrationnelle de l'âme, et c'est le point important.

Il y a loin aussi de l'analyse si profonde et si exacte de la φρόνησις dans l'admirable VIe livre de l'*Éthique à Nicomaque* aux indications encore vagues et un peu confuses de Platon. Comparée à la première, cette théorie apparaît comme une ébauche encore imparfaite. Il est aisé, cependant, d'y reconnaître les premiers linéaments, le mouvement et la direction de la doctrine future. Ici encore le disciple n'a fait autre chose que perfectionner l'œuvre du maître. Tous deux admettent aussi, pour ce qui regarde la vertu la plus haute, les formules socratiques : la vertu peut s'enseigner, elle est une; elle ne saurait être vaincue.

Si maintenant on considère les définitions que les deux

philosophes ont données de la justice ou vertu politique, il y a certainement très loin de la théorie exposée dans la *République* à celle qui remplit le livre V de la *Morale à Nicomaque*. Personne ne contestera qu'Aristote l'emporte de beaucoup par la précision, la nouveauté et la profondeur de ses aperçus. Encore faut-il remarquer que Platon a au moins entrevu la distinction si nette que son disciple devait faire entre la justice rectificative et la justice distributive. Ainsi, au VIIIe livre de la *République*, 558, D, un des reproches qu'il adresse à la démocratie est de faire régner l'égalité entre les choses inégales, mais surtout c'est dans les *Lois*, VI, 757, B, que cette distinction est formulée avec le plus de netteté : « Il y a deux sortes d'égalité qui se ressemblent par le nom, mais qui sont bien différentes pour la chose. L'une consiste dans le poids, le nombre, la mesure : il n'est point d'État, point de législateur à qui il ne soit facile de la faire passer dans la distribution des honneurs en les laissant à la disposition du sort. Mais il n'en est pas ainsi de la vraie et parfaite égalité qu'il n'est pas aisé à tout le monde de connaître. Le discernement en appartient à Jupiter, et elle ne se trouve que bien peu entre les hommes. Mais enfin c'est le peu qui s'en trouve soit dans l'administration, soit dans la vie privée, qui produit tout ce qui s'y fait de bien. C'est elle qui donne plus à celui qui est plus grand, moins à celui qui est moindre, à l'un et à l'autre dans la mesure de sa nature. Proportionnant ainsi les honneurs au mérite, elle donne les plus grands à ceux qui ont plus de vertu, et les moindres à ceux qui ont moins de vertu et d'éducation. »

Quant à la vertu la plus haute, c'est-à-dire à la science, les deux philosophes se trouvent tout à fait d'accord. C'est en effet la vie contemplative, la spéculation intellectuelle, qu'ils considèrent comme la plus haute perfection où l'homme puisse atteindre.

Il est vrai qu'il faut s'entendre sur le sens de ce mot *vie contemplative* si souvent employé par Platon. On a souvent reproché à la morale de Platon d'être toute négative, et il est certain qu'il lui arrive quelquefois de représenter l'homme de bien comme étranger et indifférent aux affaires de ce monde. Il y est gauche et emprunté. On a cité les textes formels dans

lesquels le corps est appelé un tombeau, où le sage doit se hâter de fuir le plus tôt possible le monde présent, dans lesquels la vie est envisagée comme la préparation à la mort. Toutefois, en y regardant de plus près, la pensée de Platon est toute différente. La vie contemplative serait peut-être inerte et passive si les Idées n'étaient pour Platon, comme on le dit souvent, que de pures abstractions. Mais elles sont des réalités actives et vivantes, et surtout il y a place dans son système pour une théorie de l'amour qui permet d'éclaircir sa pensée sur ce point important. Nous ne saurions entrer ici dans une étude approfondie de cette théorie ; rappelons seulement que toute la première partie du *Banquet* est consacrée à réfuter des théories sophistiques sur l'amour qui le représentent comme un dieu, c'est-à-dire comme un bien. Pour Platon l'amour n'est pas un dieu ; car il implique toujours le désir, c'est-à-dire privation ou souffrance. C'est un grand démon, intermédiaire entre le bien et le mal. Son vrai rôle est de se mettre au service des Idées, d'en être l'auxiliaire, et sa fonction est alors d'engendrer dans la beauté. Il s'élève des beaux corps aux belles âmes, il s'attache à elles et s'efforce de passer de l'une à l'autre, puis il s'élève aux connaissances les plus vraies. Il est impossible, selon Platon, de connaître le bien sans l'aimer, et on ne peut l'aimer sans s'efforcer de le réaliser, d'abord en soi-même, puis dans les autres. Dans le *Phèdre* (250, D), Platon dit que l'idée du Bien, si nous pouvions l'apercevoir directement, éveillerait en nous un merveilleux amour : δεινοὺς γὰρ ἂν παρεῖχεν ἔρωτας. La beauté de l'Idée nous apparaît encore comme merveilleuse dans le VIe livre de la *République*, et un texte du même ouvrage nous montre que Platon se souvient aussi des théories exposées dans le *Banquet*. Grâce à l'amour la contemplation se tourne ainsi vers l'action. « Celui qui fait son unique étude de la contemplation de la vérité... et ayant les yeux fixés sans cesse sur les objets qui gardent entre eux un ordre constant et immuable, qui sans jamais se nuire les uns aux autres conservent toujours les mêmes arrangements et les mêmes rapports, c'est à imiter et à exprimer en soi cet ordre invariable qu'il met toute son application. Est-il possible, en effet, qu'on admire la beauté d'un objet et qu'on aime à s'en approcher

continuellement sans s'efforcer de lui ressembler? » (*République*, VI, 499, E.) Non seulement le philosophe, en connaissant le bien, est amené à le réaliser en lui-même, mais encore il s'efforce de le faire connaître aux autres hommes. Le vrai sage n'est pas indifférent aux affaires publiques, il n'est même que trop disposé à s'en mêler, et il le fera dès que les circonstances cesseront de lui faire obstacle. « O mon cher Adimante, n'aie pas trop mauvaise opinion de la multitude. Quelle que soit sa façon de penser, au lieu de disputer avec elle, tâche de la réconcilier avec la philosophie en détruisant les mauvaises impressions qu'on lui a données » (*République*, VI, 499, A). Dans un État bien ordonné, le sage, loin de fuir la vie politique, se ferait un devoir et une joie d'y prendre la part la plus active et de travailler au bonheur commun. C'est à son corps défendant et parce qu'il ne peut trouver l'emploi de ses qualités parmi les foules insensées, que le sage se tient à l'écart des affaires publiques et les fuit à peu près comme l'homme surpris par un orage se met à l'abri derrière un mur. Si c'était nécessaire, on le contraindrait, comme dit Platon, à redescendre dans la caverne afin qu'il ne le cède à personne en expérience. Vers l'âge de cinquante ans, quand il est en pleine possession de ses facultés, il doit prendre la direction des affaires publiques, et, tournant l'œil de son âme vers la vérité immuable, s'efforcer de rendre la copie aussi parfaitement semblable que possible au modèle (*République*, VII, 540, A). Il reste vrai pourtant que, quand le philosophe a bien rempli sa tâche, qu'il a pris part au gouvernement de l'État, combattu pour son pays et contribué au bonheur de ses concitoyens, sa plus grande récompense est, au moment où la vieillesse est venue et quand ses forces sont usées, d'abandonner la direction des affaires et de consacrer ses loisirs à la contemplation des vérités éternelles (*République*, VI, 497, C). C'est ici-bas le commencement de la vie divine. Il s'agit bien ici de la vie contemplative, mais elle n'a rien de commun avec le mysticisme ou l'ascétisme. C'est au contraire l'action intellectuelle la plus haute, la culture scientifique la plus complète qu'un être humain puisse connaître. Aristote ne l'entend pas autrement, et ce philosophe, qui ramène toute la réalité à l'énergie ou à l'acte, ne conçoit

pas d'énergie plus intense que la pensée. Son Dieu est une pensée pure, et l'homme lui ressemble d'autant plus qu'il pense davantage. Ici encore l'accord est complet entre le maître et le disciple. C'est par la contemplation des vérités éternelles que l'homme peut dès la vie présente s'immortaliser. Beaucoup d'autres philosophes qu'on ne saurait considérer comme des mystiques ou des ascètes, Spinoza par exemple, diront à peu près la même chose.

III

De même que la vertu intellectuelle se distingue de la vertu pratique et que la justice en soi est fort au-dessus de la justice populaire et politique, de même le bien peut être envisagé à deux points de vue : d'abord, au regard de l'homme, en tant qu'il peut être possédé ou réalisé ici-bas, puis en lui-même en dehors de toute relation. La plupart des moralistes ont distingué le bien moral et le bien absolu.

De ces deux questions, c'est la première que Platon a discutée avec le plus de soin. Il y revient jusqu'à trois fois dans le *Gorgias*, dans la *République* et dans le *Philèbe*. On sent qu'elle a fait l'objet de ses constantes méditations, et, chaque fois qu'il y revient, c'est pour l'approfondir davantage et mieux justifier la solution qu'il en propose.

Aucun moraliste en aucun temps n'a posé le problème capital de la morale avec plus de conscience de ses difficultés et plus de hardiesse que Platon. Les anciens, bien différents en cela des modernes, ne pouvaient concevoir le bien sans le bonheur; car que serait un bien qui ne serait pas bon, avantageux, profitable, agréable ou utile à celui qui le possède? Si la vertu est un bien, elle doit donc nécessairement conduire au bonheur; si elle n'est pas identique au bonheur, elle n'est rien et ne vaut pas une heure de peine. Si on formule cette proposition en termes négatifs, on dira, la justice étant prise pour la vertu principale, que c'est un plus grand mal de commettre l'injustice que de la subir, et que, quand on a eu le malheur de la commettre, le plus grand bien qu'on puisse souhaiter est d'être châtié afin de ramener

l'âme à son état de pureté primitive. Ce sont les thèses défendues par Platon dans le *Gorgias*. Si on exprime la même idée en termes positifs, on dira, comme Platon dans la *République*, que l'homme juste est heureux, quoi qu'il advienne; il est plus heureux que l'homme injuste, quelles que puissent être les apparences contraires. Pour bien faire éclater cette identité de la justice et du bonheur, il faudrait considérer la justice en elle-même et la séparer de tous les autres avantages qui l'accompagnent quelquefois, tels que la santé, la richesse, la noblesse et la bonne renommée. Il faudra même faire plus et considérer l'homme juste, non seulement comme dépourvu de tous les biens extérieurs, mais comme affligé de tous les maux, méconnu, calomnié, traîné en justice, condamné, les yeux brûlés ou supplicié sur une croix. Il faudra même aller plus loin, et à l'homme juste ainsi traité comparer l'homme injuste souillé de toutes les inquités, mais impuni, triomphant, comblé de tous les biens que les hommes ont coutume de considérer comme les plus précieux. Même alors il faudra prouver que le sort de l'homme juste est plus enviable que celui de l'homme injuste, qu'il est plus heureux, qu'il n'hésitera pas à préférer sa destinée quand bien même il serait possible de commettre toutes les injustices impunément, quand bien même il posséderait l'anneau de Gygès ou le casque de Pluton qui rendait invisible celui qui le portait. Allons encore plus loin. La religion enseigne que les dieux punissent les coupables dans une autre vie, mais c'est aussi une croyance très répandue et accréditée par des poètes mal inspirés ou des devins intéressés qu'il est possible d'apaiser la colère des dieux par des prières, des sacrifices ou des offrandes. On peut ainsi les corrompre à prix d'or et acheter leur complicité, si bien qu'il n'y ait, ni sur la terre ni dans le ciel, aucun châtiment réservé aux coupables. Même s'il en était ainsi, il faudrait montrer que la justice, pour mériter son nom de bien, doit être encore préférée à l'injustice. Personne ne pensera qu'en posant ainsi le problème, Platon se soit fait la partie trop belle.

On ne dira pas non plus qu'il a pour les besoins de sa cause affaibli les arguments de ses adversaires; il les présente

au contraire dans toute leur force et dans tout leur éclat, mieux peut-être qu'ils ne le faisaient eux-mêmes malgré toute leur habileté et leur éloquence. Les adversaires que Platon avait devant lui étaient de plusieurs sortes : c'étaient d'abord l'opinion commune, le jugement populaire. De tout temps les propositions qu'on vient de formuler ont passé pour des paradoxes. On a beau dire que la vérité morale est inscrite dans tous les cœurs et qu'il suffit de descendre dans sa conscience pour la connaître : il n'en est pas moins certain qu'à toutes les époques la grande majorité des hommes a eu un idéal tout différent de celui de Platon. Le bonheur pour elle n'est pas la vertu, surtout dans les conditions qu'on vient de dire, c'est bien plutôt le pouvoir de satisfaire tous ses désirs, d'imposer aux autres toutes ses volontés, de se procurer le plus grand nombre de plaisirs. Pour parler le langage des contemporains de Platon, la plus grande félicité qu'on puisse atteindre est celle du tyran qui a imposé son autorité et peut commettre tous les crimes sans être retenu par aucune loi divine ou humaine.

Cette manière de voir inspirée à la foule par l'instinct était confirmée et justifiée par les raisonnements savants des sophistes. Ils montraient dans des argumentations captieuses et plausibles, non seulement que la justice n'est pas d'origine divine, mais qu'elle n'est même pas conforme à la nature, qu'elle est au contraire d'institution humaine et par conséquent n'a droit à aucun respect. Ce que la nature veut, c'est que l'homme le plus fort, le plus intelligent ou le plus audacieux impose sa volonté aux faibles. A cette justice naturelle qui n'est autre chose que la force, s'oppose la justice inventée par les hommes et qui résulte d'une entente ou d'un pacte conclu entre les plus faibles qui se sont mis d'accord pour résister aux entreprises des plus forts. Employer la force, la violence ou la ruse, c'est donc revenir à l'état de nature : voilà la vraie justice. Tout est permis pourvu qu'on réussisse, et l'homme de bien n'aura d'autre but que d'accroître indéfiniment ses désirs et ses passions parce qu'il aura le moyen de les satisfaire. Telle est la thèse que plaident, avec une éloquence singulière, une violence un peu brutale et une absence complète de scrupules, Calliclès dans

le *Gorgias* et Thrasymaque dans le premier livre de la *République*. Encore aujourd'hui c'est par des arguments tout semblables et semblablement présentés que la même thèse est soutenue. Les discours des deux sophistes ne sont pas moins éloquents que les dires de Zarathustra.

A quel point de pareils enseignements ébranlaient les anciennes croyances et troublaient les meilleurs esprits, c'est ce que nous attestent les deux discours que Platon, au second livre de la *République*, met dans la bouche de ses propres frères Glaucon et Adimante. Doués d'une âme généreuse et ayant reçu une excellente éducation, ces jeunes gens restent fidèles aux traditions de leurs ancêtres et ont foi dans la justice. Cependant ils ont entendu les objections des sophistes; ils ne savent comment répondre et ils avouent ingénument leur embarras. Ils ont recours à Socrate et le mettent en demeure de dissiper leurs doutes, de démasquer les sophismes et de montrer par des arguments irréfutables que la justice mérite la confiance qu'ils ont en elle, et qu'elle est le véritable bien. C'est une tendance naturelle à leur âge de ne pas vouloir se payer de mots et de pousser les idées jusqu'à leurs plus extrêmes conséquences. C'est pourquoi ils posent le problème dans les termes qu'on a vus plus haut. C'est Glaucon qui oppose le portrait de l'homme injuste à celui de l'homme juste; c'est Adimante qui adjure Socrate de disculper les dieux de l'accusation de vénalité. Il y a dans la sommation touchante et pathétique qu'ils adressent à leur maître un tel accent de vérité qu'on serait tenté d'y trouver un écho fidèle des entretiens qui ont eu lieu jadis entre les jeunes Athéniens et Socrate, ou peut-être Platon lui-même.

Aucun moraliste moderne n'entreprendrait de défendre la doctrine de Platon, qui apparaît comme une gageure; personne peut-être n'y reconnaîtrait une part de vérité, s'il fallait laisser de côté la sanction de la vie future. Telle est pourtant la nécessité où se trouve Platon. Il croit certainement à l'immortalité de l'âme, il est même le premier philosophe qui ait entrepris de la démontrer rationnellement. On s'est certainement trompé quand on a considéré la croyance à la vie future chez Platon comme mythique ou même comme simplement probable. La doctrine de l'immortalité de l'âme

fait partie intégrante de son système et elle en est un des éléments essentiels. Mais il n'en est pas moins certain que cette doctrine ne tient aucune place dans sa morale proprement dite. On peut, sans même en faire mention, exposer toute la théorie platonicienne du souverain bien. Platon n'a pas commis le cercle vicieux qui consiste à prouver l'immortalité de l'âme par la morale, pour fonder ensuite la morale sur l'immortalité. C'est seulement après avoir établi à sa manière l'identité de la vertu et du bonheur dans la vie présente que Platon montrera comme par surérogation le trésor que constitue la vertu, accru encore par la bonté des dieux dans un autre monde.

Nous ne saurions suivre ici dans tous ses détails la longue démonstration par laquelle Platon entreprend de prouver l'identité de la justice et du bonheur. Il suffira d'en indiquer les grandes lignes et d'en suivre le progrès.

Dans le *Gorgias*, Platon veut montrer contre Calliclès que l'homme injuste, le tyran ou l'ami du plaisir, tel que le sophiste l'a défini, n'est pas heureux. Les plaisirs que le vulgaire et avec lui les sophistes considèrent comme les plus grands, sont ceux qui sont toujours précédés d'un désir, comme les plaisirs corporels, et Calliclès l'entend si bien ainsi qu'il a soin de dire que le sage devra multiplier le nombre et l'intensité de ses désirs, afin d'augmenter par là le nombre et la vivacité de ses plaisirs. Mais le désir est par définition une souffrance, puisqu'il implique toujours qu'on n'a pas ce que l'on poursuit. Si donc, comme l'expérience l'atteste, le plaisir et le désir s'accroissent en raison directe l'un de l'autre, à mesure qu'on augmentera ses plaisirs, on augmentera sa souffrance. Si cette poursuite se continue à l'infini, ce sera le supplice de Tantale ou des Danaïdes, mais jamais on n'atteindra le bonheur si l'on entend par là avec tout le monde un état fixe et définitif. Par la force des choses, l'effort même que l'on fait pour l'atteindre a pour résultat de l'éloigner. D'ailleurs, dans le cours de cette poursuite, le mal, c'est-à-dire la douleur, croissant en même temps que le bien, c'est-à-dire le plaisir, on ne pourra dire à aucun moment que l'état où l'on se trouve soit un bien. Personne ne souhaite de ressembler à ces hommes atteints de la gale

dont les démangeaisons deviennent plus vives à mesure qu'ils essayent de les faire disparaître. On le voit, pour réfuter les partisans de la morale du plaisir, Platon n'invoque pas, comme l'ont fait tant de modernes, des principes que l'adversaire ne reconnaît pas. Il ne leur reproche pas de ne pas rendre compte de notions morales dont, en réalité, ils contestent la valeur. C'est uniquement sur une loi de la nature humaine, constatée par l'expérience et l'observation psychologique, qu'est fondée toute cette discussion.

Dans la *République*, si l'on excepte les deux premiers livres consacrés à poser le problème, ce ne sont plus des personnages qui plaident une cause, mais des doctrines qui s'opposent l'une à l'autre. Il n'y a plus de place pour l'éloquence, et, malgré la forme du dialogue, nous sommes en présence d'une exposition continue. On peut y trouver quelques prolixités et penser que le philosophe s'égare en de bien longs circuits ; mais il faut songer que c'est la première fois dans l'histoire qu'on écrivait méthodiquement sur de tels sujets; il est d'ailleurs aisé de retrouver le fil des idées et de le suivre à travers les méandres de la discussion.

Pour prouver que l'homme juste est heureux, Platon, suivant la méthode que nous avons déjà indiquée, cherche d'abord le bonheur dans l'État. L'État est heureux ou prospère, s'il est bien ordonné, c'est-à-dire si chaque citoyen accomplit régulièrement et sans jamais changer la fonction qui lui est assignée et qui est celle à laquelle sa nature le rend le plus propre. L'État, au contraire, est malheureux s'il est troublé, c'est-à-dire si chaque citoyen peut suivre son caprice, exercer aujourd'hui une fonction et demain une autre, agir à tort et à travers et n'être jamais fixé dans le même emploi. La démocratie offre un exemple de cette bigarrure, la loi ayant perdu toute autorité et chaque citoyen ayant la licence tour à tour de remplir toutes les fonctions. Mais de tous les gouvernements le plus misérable est la tyrannie, parce qu'alors c'est du caprice d'un seul, toujours variable et toujours en contradiction avec lui-même, que dépend tout le gouvernement. Comparons maintenant l'individu à l'État; pour l'un comme pour l'autre, le bonheur résultera de l'ordre, c'est-à-dire de la subordination de l'inférieur au supérieur, en d'autres termes, de la justice. L'homme de bien sera véritablement heureux s'il est maître de lui, et vraiment libre, puisque c'est la meilleure partie de lui-même qui gouverne sa vie. Il est tranquille, confiant dans le présent, assuré de l'avenir, car la possession du vrai bien ne saurait lui manquer. L'homme qui se laisse aller à ses passions ressemble au tyran; comme elles changent sans cesse, la partie irrationnelle de l'âme étant comparable à un serpent à mille têtes, celui qui se laisse gouverner par elles n'est jamais en repos et il n'est pas maître de lui, il est toujours esclave et toujours inquiet, car il n'est jamais sûr du lendemain, il est pauvre malgré ses richesses, car il désire toujours autre chose que ce qu'il a. Comment le nom de bonheur conviendrait-il à un pareil état? Il faut dire au contraire que l'homme adonné à la poursuite du plaisir est toujours malheureux.

En outre, si on met en présence l'homme de bien et celui qui cherche uniquement le plaisir, il est aisé de voir que l'un et l'autre ne sont pas également compétents pour apprécier la valeur des plaisirs. Le sage, en effet, connaît les plaisirs corporels, puisqu'il suffit d'être homme pour les avoir éprouvés, mais le voluptueux ne connaît pas les joies intellectuelles et toutes celles qui accompagnent la pratique de la vertu. Il n'a donc pas qualité pour en juger. L'homme de bien seul peut se prononcer en connaissance de cause : c'est à son jugement qu'il faut s'en rapporter.

Voici enfin un troisième argument qui paraît à Platon le plus décisif, puisqu'il l'appelle une victoire vraiment olympique (*Répub.*, IX, 583, B). On va voir qu'il présente de grandes analogies avec l'argument du *Gorgias*. Les plaisirs grossiers, selon Platon, ne sont pas de véritables plaisirs; ils ne sont qu'un fantôme de plaisirs, un néant. En effet ces plaisirs sont par nature toujours liés à une souffrance; ils en sont la cessation, mais la cessation d'une douleur est un état négatif. Elle paraît agréable par comparaison avec l'état qui a précédé, mais en elle-même elle n'est rien. La cessation de la douleur paraît un plaisir, la disparition du plaisir apparaît comme une douleur; si l'état intermédiaire entre le plaisir et la douleur était quelque chose, il faudrait donc dire qu'il est à la fois un plaisir et une douleur, et cependant il a été défini

comme n'étant ni l'un ni l'autre. D'ailleurs tout plaisir est mouvement, l'état qu'on définit comme intermédiaire est un repos, il n'est donc pas un plaisir. Il est facile d'expliquer l'illusion de ceux qui s'y trompent. Il y a dans les choses un haut, un bas et une région moyenne. Si l'on suppose un homme qui s'élève du bas vers la région moyenne sans apercevoir l'autre extrémité, il pourra croire et dire qu'il a monté et atteint la région supérieure, quoiqu'il soit en réalité au milieu. De même l'homme qui est délivré d'une douleur croit avoir atteint le plaisir, tandis qu'il n'est qu'à mi-chemin entre le plaisir et la douleur. Le vrai plaisir, selon Platon, est un état positif puisqu'il est un mouvement déterminé, mais ce nom ne convient qu'aux états qui sont agréables en eux-mêmes sans avoir pour condition un désir ou une souffrance. Tels sont, pour ne parler que des plaisirs du corps, ceux que procurent une bonne odeur, un son agréable, de belles formes. Tels sont surtout les plaisirs de l'âme. A la vérité ils sont moins vifs que les plaisirs mélangés de douleur, mais ils sont plus purs. Ceux qui leur préfèrent les plaisirs mélangés commettent la même erreur que ceux qui prennent du gris pour du blanc (585, A). « Ainsi ceux qui ne connaissent ni la sagesse ni la vertu, qui sont toujours dans les festins et dans les autres plaisirs sensuels, passent sans cesse de la basse région à la moyenne et de la moyenne à la basse. Ils sont toute leur vie errant entre ces deux termes sans pouvoir jamais les franchir. Jamais ils ne se sont élevés jusqu'à la haute région; il n'ont pas même porté leur regards jusque-là, ils n'ont point été véritablement remplis par la possession de ce qui est, jamais ils n'ont goûté une joie pure et solide; mais, toujours penchés vers la terre comme des animaux et ayant les yeux toujours fixés sur leur pâturage, ils se livrent brutalement à la bonne chère et à l'amour, et se disputant la jouissance de ces plaisirs, ils tournent leurs cornes et ruent les uns contre les autres, et ils finissent par s'entre-tuer avec leurs sabots de fer et leurs cornes dans la fureur de leurs appétits insatiables..., ils se battent pour les posséder comme les Troyens se battirent, selon Stésichore, pour le fantôme d'Hélène faute d'avoir vu l'Hélène véritable » (*Rép.*, IX, 586, A, C).

Jusqu'ici nous avons considéré la vertu en elle-même isolée de tous les autres avantages qui, dans la vie réelle, l'accompagnent ordinairement, et nous avons vu que, même ainsi envisagée, l'homme qui la pratique est beaucoup plus heureux que l'homme injuste. Mais il s'en faut de beaucoup qu'il en soit toujours ainsi. Dans le cours ordinaire de la vie, au contraire, la pratique de la justice assure à l'homme de bien un grand nombre d'avantages tels que la considération, la confiance et l'estime des autres, surtout les récompenses que les dieux accordent dans ce monde ou dans l'autre à ceux qui pratiquent la vertu. « Je te somme au nom de la justice de lui restituer les honneurs qu'elle reçoit des hommes et des dieux et d'aider toi-même à la rétablir dans ses droits; après t'avoir fait convenir des avantages qu'il y a à être juste et que la justice ne trompe point les espérances de ceux qui la pratiquent, je veux que tu conviennes encore qu'elle l'emporte infiniment sur l'injustice dans les biens que la réputation d'homme vertueux attire après soi » (*Rép.*, X, 612, D).

Platon insiste sur ces avantages terrestres que la justice assure à ceux qui l'observent, et il est aisé de voir que, s'il a tant insisté sur les malheurs qui atteignent quelquefois l'homme vertueux, c'est par une sorte d'artifice dialectique et pour mieux défendre sa cause : scrupule honorable, mais dont la conséquence a été qu'on s'est quelquefois mépris sur le sens de sa doctrine. Il s'en faut de beaucoup qu'il ne tienne pas compte des avantages extérieurs de la justice. C'est pour mieux les mettre en lumière qu'au terme de cette longue discussion il donne une nouvelle démonstration de l'immortalité de l'âme.

Il peut sembler à première vue que le sujet traité dans le *Philèbe* soit tout différent de celui des précédents dialogues. Il ne s'agit plus seulement ici d'opposer la vertu au plaisir, mais de définir le souverain bien. Ce n'est plus la justice, c'est la sagesse ou la science qui est distinguée du plaisir. Mais surtout il semble que le dernier dialogue soit animé d'un esprit tout nouveau. On y voit en effet le plaisir, dont il n'est question dans les premiers dialogues que pour le combattre, entrer comme partie intégrante dans la définition du bien. On y est loin, semble-t-il, des formules si absolues

et si âpres où se complaisait l'austérité paradoxale du *Gorgias* et de la *République*. Il faut examiner de près ces différences, d'autant plus que l'authenticité du *Philèbe* a été contestée. On a cru voir une opposition profonde entre ce dialogue et les autres parties de l'œuvre de Platon. Sans aller aussi loin, on a supposé que, dans la dernière partie de sa vie, la pensée du philosophe s'était gravement modifiée. On a pu croire aussi à une évolution profonde de la doctrine du philosophe; il aurait en vieillissant transformé et humanisé ses idées, et il y aurait une seconde manière, une seconde morale, une seconde philosophie de Platon. A y regarder de près, cependant, on se convainc que les différences, si importantes qu'elles soient, n'empêchent pas que le même sujet soit traité dans le même esprit et d'après la même méthode dans le *Philèbe* que dans les précédents dialogues. En effet, marquer l'opposition de la vertu et du plaisir et prouver la supériorité de l'une sur l'autre, c'est déjà traiter la question du souverain bien. En montrant que la vertu vaut mieux que le plaisir, on suppose évidemment que le bien est déjà connu, on se réfère implicitement à une notion suggérée sans doute par l'expérience et acceptée par le sens commun. Dans le *Philèbe*, au contraire, c'est cette notion même qu'il s'agit de dégager et de définir, et cela, pour mieux justifier la thèse de la supériorité de la vertu. Réciproquement, définir le souverain bien, c'est affirmer la supériorité de la vertu sur le plaisir, et toute une partie du dialogue est consacrée à cette tâche; mais le philosophe ne s'en tient pas là. Le dialogue n'est plus uniquement critique ou polémique. Tout en distinguant aussi résolument que jamais les deux principes opposés, il s'efforce de dépasser cette opposition, de s'élever à une vue plus haute et plus compréhensive qui réconcilie dans une affirmation commune les deux adversaires. Ainsi, des deux premiers dialogues au dernier, il y a progrès, il n'y a pas opposition. La pensée du philosophe s'est développée sans cesser d'être fidèle à elle-même.

Il est vrai que, dans le *Philèbe*, ce n'est plus la justice ou la vertu en général, mais l'intelligence ou la science, qui est distinguée du plaisir. Mais, si les analyses qui précèdent sont exactes, cette substitution paraîtra toute naturelle. On a vu

en effet qu'au-dessus de la justice, vertu populaire ou politique, Platon place la vertu intellectuelle, c'est-à-dire la sagesse ou la science. C'est cette dernière qui est la vertu par excellence, et qui doit, à ce titre, figurer dans la définition du souverain bien. La preuve que Platon l'entend ainsi, et que le point de vue du *Philèbe* ne diffère pas essentiellement de celui de la *République*, c'est que quand il s'agit de distinguer les différentes sortes de sciences (*Philèbe*, 55, D), il expose une doctrine très analogue et même identique pour le fond à la classification des sciences contenue dans le septième livre de la *République*. Enfin on peut croire que, suivant les nécessités de la polémique, suivant les adversaires auxquels il avait affaire, le philosophe a été amené à mettre plus ou moins en lumière certains aspects de sa doctrine. Il l'a montrée, ainsi qu'il arrive souvent, plus exigeante et plus absolue dans sa jeunesse, plus tempérée et plus accommodante dans un âge plus avancé. Mais il n'a point chanté la palinodie et, en dépit des apparences extérieures, il est toujours resté fidèle à lui-même. Il a dit dans le *Gorgias* que c'est un moindre mal de subir l'injustice que de la commettre : cela ne veut pas dire que ce soit un bien. Il vaut mieux être châtié que de rester impuni : cela ne signifie pas que le châtiment soit un bien. Il a soutenu dans la *République* que le juste persécuté est plus heureux que le tyran triomphant : il ne s'ensuit pas que la persécution et la souffrance soient des biens. Il n'y a pas dans les deux premiers dialogues un seul mot qui aille à l'encontre de la thèse soutenue dans le *Philèbe*, que la sagesse ne suffit pas au bonheur. Bien au contraire, cette même thèse se trouve déjà formellement indiquée dans le passage du VIe livre de la *République*, où Platon critique les philosophes qui définissent le souverain bien par l'intelligence et les renvoie dos à dos avec ceux qui le définissent par le plaisir. Enfin on a vu tout à l'heure le texte décisif du Xe livre de la *République*, où Platon, après avoir isolé pour un moment la vertu de tous les autres biens, lui restitue tous ses avantages et la montre sous son vrai jour. D'autre part, Platon, dans les premiers dialogues, a établi l'impuissance du plaisir à assurer le véritable bonheur. Il dit encore la même chose dans le *Philèbe*; mais il n'avait

pas contesté pour cela que le plaisir en lui-même fût un bien ou qu'il y eût de bons plaisirs. Il l'avait même expressément affirmé dans ce texte du IXe livre de la *République* (584, B), où il oppose les plaisirs purs aux plaisirs mélangés : c'est exactement la même doctrine que dans le *Philèbe*. Seulement, dans les premiers dialogues, Platon n'avait parlé qu'en passant de l'insuffisance de la vertu, et il s'était étendu complaisamment sur celle du plaisir. Sans rien céder sur ce dernier point, dans le *Philèbe*, il insiste davantage sur le premier.

La définition du souverain bien dans le *Philèbe* est fondée sur une discussion et une analyse psychologique à la fois très approfondies et très pénétrantes. Ni l'intelligence prise exclusivement, ni le plaisir mis à part de tout autre mobile, ne méritent le nom de bien. Il faut donc les unir; mais, dans ce mélange, la part faite à chacun des éléments ne doit pas être égale, il faut la proportionner à la valeur de chacun d'eux et, pour cela, définir avec exactitude leur nature. D'autre part, ce mélange ne doit pas comprendre indistinctement ni toutes les sciences ni tous les plaisirs. Il en est qu'il faudra éliminer. Pour faire ce choix avec discernement et rigueur il est nécessaire de distinguer nettement et méthodiquement les différentes sortes de sciences et de plaisirs. Enfin le mélange n'aura de valeur que s'il est accompli d'après une règle ou un canon, s'il est conforme aux exigences de la raison. Telles sont les principales thèses qui conduisent Platon à sa définition du souverain bien. Résumons-les brièvement.

C'est une chose évidente pour Platon que l'intelligence à elle toute seule ne saurait suffire à rendre la vie heureuse (*Phil.*, 21, D). « Quelqu'un de nous voudrait-il vivre, ayant en partage toute la sagesse, l'intelligence, la science, la mémoire qu'on peut avoir, à condition qu'il ne ressentirait aucun plaisir, ni petit ni grand, ni pareillement aucune douleur, et qu'il n'éprouverait absolument aucun sentiment de cette nature? » Réciproquement le plaisir cesserait d'être souhaitable s'il était complètement séparé de l'intelligence. « Vivant au sein des plaisirs, mais n'ayant ni intelligence, ni mémoire, ni science, ni jugement vrai, c'est une nécessité, qu'étant

privé de toute réflexion, tu ignores même si tu as du plaisir ou non. C'est la vie d'une éponge ou de ces espèces d'animaux de mer qui vivent enfermés dans les coquillages (*Philèbe*, 21, C). » Ailleurs (61, C), le philosophe compare l'intelligence et le plaisir à deux sources, l'une de miel, l'autre d'eau sobre et salutaire. Telle est la condition de l'homme qu'il ne saurait se contenter de cette dernière. La même théorie est exposée, on l'a vu, dans le texte déjà cité du VIe livre de la *République*, où Platon combat également ceux qui définissent le souverain bien par l'intelligence, et ceux qui le réduisent au plaisir.

Cependant le plaisir et l'intelligence sont les seules fins que l'on puisse assigner à la volonté humaine. Il s'ensuit que le véritable bien, pour l'homme, sera une combinaison ou un mélange d'intelligence et de plaisir. Ce mélange seul méritera le nom de souverain bien. Mais c'est une question de savoir si, dans ce mélange, les deux éléments auront une part égale ou si l'un des deux l'emportera sur l'autre. Si le plaisir ni l'intelligence ne peuvent concourir pour le premier rang, ils peuvent se disputer le second (22, C).

Pour éclaircir ce point d'une manière précise et méthodique, il faut examiner attentivement la nature du plaisir et de l'intelligence. On peut ramener à quatre toutes les formes ou tous les types d'existence : ce sont le fini, l'infini, la cause et le mélange (27, A, B). Le fini est ce qui est nettement déterminé, comme, par exemple, l'unité ou la dualité, le bœuf ou l'homme. C'est très probablement l'Idée que Platon désigne ici par ce nom[1]. L'infini ou l'indéterminé est ce qui comporte

1. Ce passage si important du *Philèbe* a été diversement interprété. Nous ne saurions, sans étendre outre mesure le cadre de cette étude, entrer ici dans le détail de ces discussions. Mais il nous paraît utile d'indiquer brièvement pourquoi nous nous écartons des deux interprétations le plus récemment proposées par des historiens de grande autorité.

1° Ed. Zeller (*die Ph. d. Gr.*, II, I⁴, p. 695), recherchant quelle est la place de l'Idée parmi les quatre genres admis par Platon, refuse d'admettre comme on l'avait fait avant lui qu'elle appartient au πέρας. Ce dernier terme ne désignerait que des déterminations mathématiques. Les Idées appartiendraient au genre de l'αἰτία, elles seraient des causes efficientes, des forces. Sans contester que les Idées soient en quelque manière et en un certain sens des causes, il nous paraît impossible d'admettre que, dans le texte en question du *Philèbe* (23, C; 27, E), elles soient désignées comme telles. La suite du texte montre en effet que la cause dont il s'agit désigne l'intelligence

le plus ou le moins, le fort et le doux, le lent et le rapide. C'est tout ce qu'on ne peut désigner qu'en rapprochant deux contraires, toujours opposés l'un à l'autre, et qui, par cette

et l'âme. Et cette âme présente les analogies les plus évidentes avec l'âme du monde telle qu'elle est définie dans le *Timée* ou même avec le Démiurge : elle est dite expressément δημιουργοῦν (27, B). On dira peut-être que l'intelligence et l'âme sont de même nature que les Idées et assez proches parentes pour entrer dans le même genre. Mais il y a, si nous ne nous trompons, dans le platonisme autant de différences entre les Idées, d'une part, et l'intelligence et l'âme, d'autre part, qu'entre le πέρας et l'αἰτία qui doivent bien aussi en fin de compte se ramener à un même principe.

Ce n'est pas seulement dans le *Timée*, c'est encore dans la *République* (X, 611, B) que l'âme nous est représentée comme un mélange et même comme un mélange dont la composition n'est pas très belle. Par définition, puisqu'elle est un être qui se meut par lui-même (*Phèdre*, 245, C; *Lois*, X, 896, D) elle participe au moins à deux Idées, celle du même, puisqu'elle est une substance, celle du mouvement ou de la vie, puisqu'elle est principe du mouvement. C'est sur cette propriété essentielle de l'âme que sont fondées les preuves de son immortalité dans le *Phèdre*, le *Phédon* et la *République* (livre X).

De quelque manière qu'on interprète le texte si souvent cité du *Sophiste* (248, E), la relation qui y est affirmée entre les Idées et l'intelligence ou l'âme ne saurait aller jusqu'à une identité. Là même, la distinction est maintenue, et personne, croyons-nous, ne soutiendrait que toute Idée ne puisse exister que dans une âme ou possède une âme. Si l'âme est une réalité de même nature que les Idées, différente cependant et inférieure de quelques degrés, il faut en dire autant de l'intelligence. A deux reprises, en effet (*Philèbe*, 30, C, et *Timée*, 37), Platon dit en propres termesque l'intelligence ne peut exister que dans une âme. Dans le texte (*République*, VI, 509, A) invoqué par Zeller lui-même à l'appui de sa thèse, la première de toutes les Idées, l'idée du Bien, nous est représentée comme la cause qui produit l'intelligence et la vérité, νοῦν καὶ ἀλήθειαν παρασχομένη, ce qui connaît et ce qui est connu. Dans le *Timée* l'intelligence et l'âme apparaissent toutes deux comme engendrées, tandis que l'Idée est un modèle éternel et immuable. A la fin du *Philèbe* (65, A), quand Platon énumère les trois Idées sous lesquelles nous apparaît le bien, l'intelligence n'occupe que la troisième place et on ne saurait dire que cette place soit sans importance. Même, si on interprète comme on le fait d'ordinaire le texte du *Sophiste* (248, E) en admettant que le παντελῶς ὄν désigne les Idées, Platon affirme sans doute qu'il y a quelque communauté entre l'Idée et l'intelligence ; la différence subsiste cependant, et là encore, comme nous le disions tout à l'heure, l'Idée en tant qu'objet diffère de l'âme ou de l'intelligence qui la connaît; mais peut-être faut-il interpréter ce texte tout autrement, comme l'a déjà conjecturé Teichmüller (*St. z. Gesch. der Begr.*, p. 138) : παντελῶς ὄν désigne ici non pas l'Idée, mais l'univers pris dans sa totalité. Si l'on veut bien, en effet, ne pas envisager ce texte isolément, mais le rattacher à l'ensemble dont il fait partie, il est aisé de voir, en reprenant la suite des idées, que c'est de l'univers qu'il s'agit ici. Platon, en effet, passe en revue les idées que se sont faites de l'univers différents philosophes, et après la conception des matérialistes il discute celle de Parménide. C'est contre la théorie de ce dernier et celle plus ou moins voisine de ses continuateurs qu'il élève des objections. Il refuse

opposition même, rendent impossibles toute fixité et toute stabilité. L'infini est ainsi ce qui change sans cesse, ce qu'on appellera plus tard la matière. La cause est ce qui produit le

d'admettre que l'univers soit immobile et qu'il subsiste saint et auguste sans intelligence; la preuve qu'il n'a pas cessé un instant de penser à l'être de Parménide, c'est qu'à la fin de la discussion on retrouve les expressions du début τὸ πᾶν (249, D, et 250, A). C'est d'ailleurs en ce sens que le mot παντελῶς a été employé ailleurs par Platon. Le texte du *Sophiste* signifie donc seulement que le tout ou l'univers est animé et intelligent ; c'est la même doctrine que dans le *Timée* et dans le *Philèbe*. C'est donc à tort qu'on s'est si souvent servi de ces textes pour soutenir avec Lutoslawski que Platon avait à la fin de sa vie abandonné la théorie des Idées. Il l'affirme ici comme ailleurs et presque dans les mêmes termes. Comme ailleurs aussi il maintient une différence entre les Idées et l'intelligence ou l'âme.

D'autre part les raisons invoquées par Zeller pour placer les Idées en dehors du πέρας ne nous semblent pas décisives. Platon, ayant besoin pour la suite de sa démonstration de faire intervenir l'Idée ou un principe intelligible, nous la présente ici sous la forme de la limite, parce que c'est précisément sous cet aspect qu'il devra l'envisager pour combattre les partisans du plaisir et montrer que le plaisir en raison de son indétermination ne saurait être le vrai bien. Un peu plus haut (*Phil.*, 15, E) il a désigné l'élément intelligible par des termes empruntés encore aux mathématiques : ἑνάδας ou μονάδας, parce que, à ce moment, il avait besoin de considérer l'Idée comme un principe d'unité par opposition à la multiplicité indéfinie des êtres individuels. Et, dans ce passage, les exemples qu'il invoque montrent bien qu'il s'agit réellement des Idées et non pas de ces déterminations mathématiques qui sont intermédiaires entre l'intelligible et le sensible. A la fin du dialogue, selon l'interprétation adoptée par Zeller, l'Idée nous apparaîtra sous une forme encore différente : celle de la mesure, μέτρον, parce qu'à ce moment Platon aura besoin de l'envisager sous cet aspect pour expliquer l'harmonie du mélange qui constitue le souverain bien. De même, dans le *Timée*, l'Idée est représentée encore sous un autre aspect, celui du modèle immuable. Platon a bien le droit de représenter les Idées suivant les différents aspects qu'elles offrent, et elles en offrent un grand nombre puisque tout en vient ou s'y rattache. Suivant les besoins de sa démonstration, il choisit tantôt l'un, tantôt l'autre de ces points de vue.

2° Tout autre est l'interprétation de Rodier dans sa savante étude intitulée « Remarques sur le *Philèbe* » (*Revue des études anciennes*, avril-juin 1900, Bordeaux, Paris). Il admet avec Zeller et pour les mêmes raisons que l'Idée n'appartient pas au genre du fini. C'est dans le genre mixte qu'il la fait rentrer; elle est selon lui un μικτόν de πέρας et d'ἄπειρον. Il est bien possible que, dans le monde intelligible, comme l'indiquent certains textes d'Aristote, l'Idée soit un composé de fini et d'infini; et peut-être, comme l'indique un passage d'*Olympiodore*, le πέρας et l'ἄπειρον s'entendent-ils dans un double sens. Mais ce qui nous paraît bien certain, c'est que, dans le passage en discussion du *Philèbe*, les mixtes dont il s'agit appartiennent uniquement au monde du devenir et par suite ne sauraient être les Idées. C'est ce que montre l'ensemble même de la discussion, car c'est pour définir le bien humain qui est un mélange dans le devenir que Platon distingue au début du dialogue les quatre genres de l'être. Tous les exemples qu'il cite, les saisons, la santé, la musique et bien d'autres sont empruntés au

mouvement et l'ordonne. Le mélange ou le mixte est un composé de fini et d'infini. Tels sont, par exemple, la santé, l'harmonie musicale, les saisons, le plaisir lui-même, si on l'envisage dans l'ordre établi par la nature. Il semble bien qu'il y ait une correspondance complète entre cette théorie du *Philèbe* et celle qui est exposée dans le *Timée*. Le fini ou l'Idée est le modèle d'après lequel le Démiurge, ou cause ordonnatrice, façonne l'univers. L'intelligence appartient au genre de la cause[1]. Elle est une partie de cette âme royale, de cette intel-

monde sensible. Non seulement Platon parle de la γένεσις εἰς οὐσίαν (26, D) et de la γεγενημένη οὐσία (27, B); mais c'est expressément le devenir qui s'explique par l'action de la cause : πάντα τὰ γιγνόμενα διά τινα αἰτίαν γίγνεσθαι... (*Philèbe*, 26, E) ...τὰ γιγνόμενα καὶ ἐξ ὧν γίγνεται πάντα... (27, A). Enfin, raison décisive, à deux reprises il est dit que le mélange est produit par la cause : Τῆς ξυμμίξεως τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν... (23, D) ...τὴν δὲ τῆς μίξεως αἰτίαν (27, B); comme la cause dont il s'agit est, à n'en pas douter, l'intelligence ou l'âme universelle, βασιλικὸς νοῦς, βασιλικὴ ψυχή (30, D), il faudrait dire, si les Idées étaient un mélange de fini et d'infini, qu'elles sont produites ou engendrées par l'intelligence ou l'âme ou encore par le Démiurge. Ainsi, les Idées sont le principe des mixtes; et entre elles, d'une part, et l'âme ou l'intelligence, d'autre part, il y a autant de différence et précisément la même qu'entre les παραδείγματα du *Timée* et l'âme universelle. Et comme il est dit expressément que la cause est distincte de l'effet et le précède (27, D), il faudrait définir l'âme et l'intelligence en dehors des Idées et avant elles. Rien ne paraît plus contraire à la lettre et à l'esprit du platonisme.

Voilà pourquoi nous croyons avec Brandis, Susemihl, Rettig et Teichmüller que les Idées appartiennent au genre du πέρας. Comme, d'autre part, les deux autres principes reconnus dans le *Timée*, la génération et la matière, correspondent assez exactement au mixte et à l'infini, il est naturel de penser que les Idées sont à la cause ce que le modèle est à l'âme universelle.

1. On peut se demander pourquoi Platon ajoute aux quatre genres un cinquième dont il ne fait d'ailleurs aucun usage. Sans attacher trop d'importance à cette question, remarquons que le nombre cinq semble avoir pour lui, peut-être en souvenir de l'école pythagoricienne, une valeur particulière, surtout lorsqu'il s'agit de classer les formes générales des êtres. Dans le *Sophiste* (255, E), les grands genres sont au nombre de cinq : l'être, le mouvement et le repos, le même et l'autre. Dans le *Timée* (55, D), quand il se demande combien il y a de mondes, il déclare qu'il n'y en a qu'un seul, qu'il est absurde d'en admettre une infinité, mais que, si quelqu'un dit qu'il y en a cinq, son opinion méritera d'être examinée. Dans le *Philèbe* même (66, C), l'énumération des éléments du bien nous montre qu'ils sont au nombre de cinq : la mesure, la beauté, l'intelligence, la science et l'opinion vraie, et les plaisirs vrais. Dans la *République* (VIII, 544, A), les formes du gouvernement sont ramenées à cinq : aristocratie, timocratie, oligarchie, démocratie et tyrannie. Dans les *Lois* (IX, 864, A), les mobiles de nos actions sont ramenés à cinq : la colère, la crainte, l'amour du plaisir, l'erreur qui peut elle-même prendre deux formes distinctes. Ne peut-on conjecturer que,

ligence royale (30, D) que Platon appelle aussi Jupiter, qui anime toutes les parties de l'univers et les dispose dans l'ordre le plus parfait. C'est sans doute cette âme de l'univers, dont parle le *Timée*, qui communique au monde un mouvement ordonné et régulier, et le pénètre dans toutes ses parties.

Le plaisir, si on l'envisage en lui-même, présente tous les caractères de l'infini. Il peut croître ou diminuer indéfiniment. Il est instable et il offre cette particularité que, plus il augmente, plus le contraire auquel il est joint, la douleur, s'accroît avec lui. Il est vrai que le plaisir, ainsi qu'il arrive chez les êtres vivants, peut être compris entre des limites fixes ou soumis à un ordre, et tendre vers une fin. Il est alors une harmonie et se produit chaque fois que l'être vivant agit conformément à sa nature. On peut donc dire qu'il est une combinaison du fini et de l'infini; il appartient au genre mixte.

Dès lors il est aisé de conclure que l'intelligence l'emporte de beaucoup sur le plaisir. L'infini est, en effet, une forme d'être très inférieure, si même il mérite le nom d'être, puisque, étant en perpétuel changement, il ne présente jamais un caractère ou une manière d'être qui lui appartienne en propre, puisqu'il cesse d'être lui-même dès qu'on veut le saisir ou lui donner un nom précis. C'est une sorte de non-être.

Mais il ne suffit pas d'établir que, dans le mélange qui constitue le souverain bien, la prééminence appartient à l'intelligence. Les deux éléments peuvent, en effet, se subdiviser en plusieurs espèces. Il y a plusieurs sciences comme il y a plusieurs sortes de plaisirs. Faut-il mélanger indistinctement toutes les sciences et tous les plaisirs, ou au contraire faire un choix et éliminer quelques parties?

Rien n'est plus délicat et n'est plus important pour connaître les propriétés des êtres que l'analyse ou la division régulière et méthodique. Platon a déjà insisté sur ce point et donné des exemples dans le *Phèdre* et le *Sophiste*. C'est une des parties essentielles de sa méthode. Il ne faut pas passer

dans le texte du *Philèbe* encore, ayant à énumérer les genres de l'être, Platon a voulu retrouver le nombre cinq, et que c'est pour ce motif qu'il a réservé la place de ce cinquième genre dont il n'a rien à faire?

trop vite de l'unité du genre à la pluralité indéfinie des individus.

Pour distinguer les différentes espèces de plaisirs, Platon entreprend une analyse psychologique très minutieuse et très approfondie. C'est une des parties les plus intéressantes et les plus originales de son œuvre. Il faudra nous borner à en indiquer les points essentiels.

Il convient, d'abord, de distinguer deux sortes de plaisirs, ceux du corps et ceux de l'âme. Le plaisir du corps est, on l'a vu, un mouvement qui se produit lorsque l'harmonie est établie. La douleur apparaît dans le cas contraire. Toutefois le mouvement corporel ne devient un plaisir que s'il arrive jusqu'à l'âme, c'est-à-dire s'il est senti ou aperçu; il entre ainsi, comme on l'a vu tout à l'heure, dans tout plaisir, même corporel, une part d'intelligence ou de conscience, et en ce sens, tout plaisir est un plaisir de l'âme. Il vaut mieux toutefois réserver ce nom aux états tels que l'espérance ou la crainte : ils sont relatifs aux plaisirs corporels, — car on éprouve, par exemple, l'espérance de boire, — mais ils appartiennent en propre à l'âme, parce qu'ils impliquent la mémoire. La mémoire est la conservation d'une sensation. D'une manière générale il n'y a pas de désir du corps, le désir sous toutes ses formes impliquant une privation, et étant la représentation d'un état futur qui n'est pas encore réalisé. Une telle anticipation n'est possible que par le souvenir, et les désirs de l'âme précèdent les plaisirs du corps. Il peut se faire d'ailleurs qu'un même sujet éprouve à la fois une douleur corporelle, par exemple s'il a soif, et un plaisir de l'âme, s'il espère être bientôt désaltéré. Les plaisirs de l'âme ne sont pas seulement, aux yeux de Platon, les plaisirs du corps transposés en quelque sorte par la mémoire et l'imagination. Il y a encore les plaisirs de l'âme, en ce sens qu'ils se produisent en elle indépendamment de toute relation avec le corps (*Phil.*, 47, C; 50, D).

A cette distinction entre les plaisirs de l'âme et ceux du corps s'en ajoute tout aussitôt une autre, celle des plaisirs vrais et des plaisirs faux; car un plaisir est toujours réel dès l'instant qu'il est senti; mais on peut dire aussi de l'opinion fausse qu'elle est un état réel de l'âme, même quand elle n'a

pas d'objet. Ne faudra-t-il pas dire de même qu'un plaisir est faux, si, comme il arrive, par exemple dans le rêve, il se rapporte à un objet non existant? L'erreur, quand il s'agit de l'opinion, consiste à rapporter inexactement une notion ou une image à un objet. Ne nous arrive-t-il pas de nous tromper quand nous comparons entre eux, au point de vue de l'intensité, deux plaisirs ou deux douleurs, ou encore un plaisir et une douleur? On dit du plaisir qu'il est grand ou petit, fort ou doux, lent ou rapide. On ne doit pas faire plus de difficulté à dire qu'il peut être vrai ou faux. Enfin on dira encore qu'il y a des plaisirs faux, si l'on songe que beaucoup d'hommes considèrent comme un plaisir la simple cessation de la douleur. Il y a là une erreur manifeste, non seulement parce qu'un tel état intermédiaire entre le plaisir et la douleur serait un repos, ce qui est contraire au principe de la mobilité universelle (43, A), mais encore surtout, parce que ce qui n'est, par définition, ni agréable ni pénible ne peut pas plus devenir agréable ou pénible qu'on ne peut faire de l'or ou de l'argent avec ce qui n'est ni l'un ni l'autre. On reconnaît ici l'argument que nous avons déjà rencontré sous une forme un peu différente dans le IXe livre de la *République*. C'est parce qu'ils ont défini le plaisir une cessation de douleur, que certains philosophes, que Platon ne nomme pas, mais où il est aisé de reconnaître Antisthène et les Cyniques, ont été amenés à soutenir cette thèse étrange que le plaisir n'existe pas du tout, qu'il est une pure illusion. Platon ne partage pas cette manière de voir, et on verra bientôt en quoi il s'en écarte, mais il les prend momentanément pour alliés (*Philèbe*, 44, D), car, inspirés par leur humeur chagrine et par un naturel qui n'est pas sans générosité, ils ont, partiellement au moins, rencontré la vérité. Quand on veut connaître une chose, il faut la considérer là où elle se manifeste avec le plus d'intensité. Si l'on veut connaître la nature de la dureté, il faudra examiner les substances les plus dures. De même, pour connaître le plaisir, il faut porter ses regards sur les cas où il se manifeste avec le plus de force. Or, de l'aveu de tout le monde, les plaisirs les plus vifs sont les plaisirs corporels, ceux de la faim, de la soif, et bien d'autres. Mais il est aisé de voir que ces plaisirs n'atteignent jamais

un plus haut degré que chez les malades. L'homme qui a la fièvre est plus sensible que tout autre au chaud et au froid et à la soif. Celui qui souffre de la gale éprouve une jouissance très vive en cherchant à faire disparaître son mal par la friction. Ceux qui recherchent ces sortes de joies racontent que elur intensité leur fait perdre la raison; ils poussent des cris extravagants et se sentent presque défaillir et mourir. N'est-ce pas dire, en d'autres termes, que le plaisir est lié à un état défectueux de l'organisme, qu'il aboutit à la destruction ou à la ruine, enfin qu'il est un mal? Ce qu'il y a de vrai dans cette opinion paradoxale, c'est que beaucoup de plaisirs, comme Platon l'a démontré dans le *Gorgias* et dans la *République*, entraînent avec eux certaines douleurs qui en sont les conditions, et qui s'accroissent en même temps qu'eux.

A la distinction des plaisirs vrais et des plaisirs faux, il faut ajouter, en effet, la distinction des plaisirs purs et des plaisirs mélangés, et il est aisé de voir que ces derniers se ramènent aux plaisirs faux. Tels sont les plaisirs comme la faim ou la soif et tous ceux qui ont pour condition un désir, c'est-à-dire une privation ou une souffrance. Ils ne sont que la cessation de cette souffrance et sont d'autant plus grands que celle-ci est plus vive. Les plaisirs de ce genre sont donc des douleurs. C'est folie de vouloir, comme le disent quelques-uns, accroître ses désirs pour augmenter ses plaisirs, car c'est augmenter son mal et travailler à sa propre ruine. Il en est ainsi, non seulement de la plupart des plaisirs corporels, mais encore d'un grand nombre de plaisirs de l'âme. Tels sont les plaisirs qui accompagnent la colère, les lamentations, l'amour, l'ambition et la plupart des passions. Il faut nous borner à indiquer en passant la subtile et délicate analyse où Platon montre dans le plaisir que nous font éprouver la comédie ou la tragédie un mélange de joie et d'envie, c'est-à-dire de douleur (50, C). Mais, s'il y a beaucoup de plaisirs faux ou impurs, il y a aussi des plaisirs purs et vrais; et c'est ici que Platon se sépare d'Antisthène. Les plaisirs purs sont ceux qui ne sont précédés d'aucun désir et dont la disparition n'entraîne aucune souffrance. Tels sont, parmi les plaisirs corporels, ceux qui sont produits par une bonne odeur, ou

par de beaux sons, ou par la vue de belles formes. Tels sont, parmi les plaisirs de l'âme, ceux qui accompagnent la connaissance des sciences. On dira peut-être qu'il est pénible de perdre une science et de s'apercevoir qu'on l'a oubliée; mais un tel sentiment n'apparaît qu'à la suite d'une réflexion (52, B); l'oubli d'une science n'a par lui-même rien de douloureux, et c'est uniquement de jouissance immédiate qu'il s'agit ici. Il y a donc des plaisirs qui ne sont pas purement négatifs, mais réels et vraiment positifs. A la vérité ces plaisirs sont moins vifs que les plaisirs mélangés, car ils supposent toujours la mesure et l'harmonie. Et si on considère la qualité plutôt que la quantité, et c'est ce qu'il faut faire quand on veut connaître la nature d'une chose, on s'assurera que les plaisirs purs sont bien plus réels que les autres. Un peu de blanc très pur est plus blanc que beaucoup de blanc mêlé à du noir (53, B).

Telle est la doctrine formulée pour la première fois par Platon et qu'Aristote reprendra en la transformant. Toutefois le plaisir même le plus positif n'est toujours, selon Platon, qu'un mouvement ou un phénomène. Il appartient à la catégorie des choses qui, comme la construction des vaisseaux, n'existent pas pour elles-mêmes, mais en vue d'une fin; il n'est qu'un moyen, qu'un changement, un passage d'un état à un autre. La réalité qui lui appartient est toute relative, il n'est pas vraiment un être, οὐσία, ou une qualité, ποιότης. C'est pourquoi on ne saurait dire qu'il est un bien, car on ne peut donner ce nom qu'aux choses qui existent par elles-mêmes. Aristippe s'est moqué du monde lorsqu'après avoir prouvé que le plaisir est un phénomène, il a conclu qu'il est un bien (54, D). Nous sommes ici au cœur du système. La théorie définitive de Platon sur le plaisir peut se résumer ainsi : Le plaisir, contrairement à ce que disent les cyniques, est quelque chose de réel et de positif, et cependant, pris en lui-même, il n'est qu'un phènomène et non un être, un moyen et non une fin; et c'est pourquoi il n'est pas le bien. Sur ce dernier point Aristote se séparera de son maître; il fera voir que le plaisir a encore plus de réalité que ne l'a cru Platon, parce qu'il n'est pas un simple changement ou un devenir; il est une qualité ou un être parce qu'il accompagne l'acte

qu'il achève, il est un repos plutôt qu'un mouvement. Épicure, dans sa théorie du plaisir constitutif ou en repos, s'appropriera cette vue d'Aristote en l'adaptant à son système.

Après avoir distingué les différentes espèces de plaisir, il faut, conformément à la méthode indiquée plus haut, faire le même travail à l'égard des sciences et de l'intelligence. Il y a plusieurs espèces de sciences, et, de même qu'on a distingué des plaisirs purs et des plaisirs mélangés, il faut discerner les sciences qui dépendent de l'expérience et s'acquièrent par routine, de celles qui dépendent de la raison et ont pour objet l'être véritable (57, B).

Parmi les premières on comptera l'arithmétique usuelle, l'art de compter tel que le pratiquent les marchands, la médecine, l'art militaire. La musique instrumentale, avec tout ce qu'elle comporte d'incertitude et d'à peu près, peut être prise pour type des connaissances de cet ordre. Les autres sciences plus pures sont : d'abord l'architecture, parce qu'elle suppose l'emploi de la règle, du compas; l'arithmétique et la géométrie, telles que l'entendent les philosophes, très différentes des sciences usuelles, en ce qu'elles considèrent toujours des unités ou des quantités identiques ou de même nature; enfin et surtout la dialectique, qui domine et règle toutes les autres connaissances. Sauf quelques différences de détail, nous retrouverons ici une classification des sciences tout à fait semblable à celle qui est présentée dans le VIIe livre de la *République* et animée du même esprit.

Les différentes sortes de connaissance et les différentes espèces de plaisir étant maintenant mises en présence, le moment est venu de décider s'il faut les accueillir toutes indistinctement ou faire un choix. Platon, « comme un portier pressé », laisse passer toutes les sciences, non seulement les sciences exactes qui ont pour objet l'Être immuable, mais encore les sciences usuelles ou techniques, telles que la médecine ou la musique, quoiqu'elles soient pleines de conjectures. C'est qu'en effet elles sont indispensables au sage obligé de vivre en ce monde, ne fût-ce qu'afin de trouver son chemin pour rentrer chez lui (61, A; 62, A,B,C). Mais il en est tout autrement des plaisirs. Il faudra rigoureusement exclure

du souverain bien les plaisirs violents et grossiers, le trouble profond qu'ils jettent dans l'âme ne lui permettant pas de se consacrer à la science et d'atteindre la vérité. Seuls, les plaisirs purs ou sans mélange pourront, parce qu'ils sont modérés, trouver place à côté des sciences. Il faudra, il est vrai, y joindre ceux des plaisirs mixtes qui sont nécessaires à la vie (*République*, VIII, IX, D, 558). Platon fait, en effet, la distinction que retrouvera plus tard Épicure entre les plaisirs et désirs nécessaires et les superflus. Il faut bien convenir qu'il y a, dans cette adjonction au plaisir pur, des plaisirs mélangés mais nécessaires, une difficulté, et même une contradiction, qu'Aristote résoudra par sa nouvelle théorie du plaisir. Platon se contente de dire que le sage ne prendra de ces plaisirs corporels que ce qui est strictement indispensable. Tels sont, en définitive, les éléments dont se composera le souverain bien; d'abord, toutes les sciences, puis les plaisirs purs, avec les plaisirs nécessaires.

Les éléments qui doivent entrer dans la composition du souverain bien sont devant nous comme des matériaux qu'il faut maintenant assembler et unir. Pour accomplir ce mélange Platon introduit ici trois éléments nouveaux : la mesure, la beauté et la vérité, et nous sommes en présence du passage le plus obscur du *Philèbe*[1], un de ceux qui ont le

1. Malgré l'extrême obscurité de cette partie du *Philèbe* (65, A), on s'accorde assez communément sur le sens général qu'il faut lui attribuer, et on reconnait que la théorie du bien pour l'homme se rattache ici à la doctrine du bien absolu, ou que le bien moral s'achève par la participation à l'Idée du bien. Mais si l'on examine le détail, les difficultés et les désaccords reparaissent. Nous ne pouvons entrer ici dans toutes ces discussions qui ne se rattachent pas directement à notre sujet, et nous nous bornerons à essayer de justifier brièvement l'interprétation que nous adoptons.

Suivant Zeller (*Phil. d. Griech.*, II, I[4], p. 874), les cinq éléments énumérés ici par Platon seraient les parties intégrantes du mélange qui constitue le souverain bien. Le premier des cinq éléments, le μέτρον, serait l'Idée en général ou plutôt la participation à l'Idée; le second, le beau, serait la cause qui réalise dans la pratique un tout harmonieux et complet. Il faut accorder à Zeller le premier point; mais on ne voit pas très bien pourquoi le μέτρον plutôt que le beau ou même l'intelligence représenterait l'Idée en général, au lieu d'être, ainsi qu'il paraît naturel, une Idée particulière comme les autres. En outre, on ne voit pas bien comment le beau formerait dans la réalité le mélange harmonieux du bien. Dans les autres dialogues, l'activité n'est pas attribuée particulièrement au beau, et il n'agit, comme on le voit dans le *Phèdre* et dans le *Banquet*, que par l'intermédiaire de l'amour dont il n'est pas ici question. Ce rôle semblerait appartenir bien plus naturelle-

plus embarrassé les historiens et les critiques. Essayons, sans nous flatter d'y réussir, de dégager au moins ce qu'il y a d'essentiel dans cette théorie au point de vue de la morale de Platon.

Le mélange qu'il s'agit d'accomplir ne saurait se faire au hasard, il ne sera satisfaisant pour la raison, il n'aura de chance de durée que s'il présente certaines qualités et s'il est accompli selon certaines règles. En d'autres termes, pour

ment à l'intelligence qui, on l'a vu ci-dessus, appartient au genre de la cause.

Selon Rodier (*Remarques sur le Philèbe*, p. 63) les cinq termes en question ne seraient pas l'énumération des éléments du souverain bien, mais une classification des biens. Le premier terme représenterait la cause du mélange, l'ordre et l'harmonie; le second serait le mélange même de l'intelligence et du plaisir puisqu'il est τέλειον καὶ ἱκανόν. Quant au troisième, le νοῦς, il serait vraiment la cause active par l'intermédiaire de laquelle s'accomplit la participation à l'Idée. C'est donc à elle que reviendrait en réalité le premier rang, quoique Platon, par ironie ou par dilettantisme, ne lui attribue que le troisième. Viendraient ensuite les sciences et les plaisirs, qui sont, comme la sagesse elle-même, des biens imparfaits et incomplets. Cette très ingénieuse interprétation nous paraît cependant appeler quelques réserves. D'abord on ne voit pas comment la classification des biens se rattacherait au reste du dialogue. Le but constant de Platon a été jusqu'ici de prouver que le souverain bien est un mélange, d'indiquer les éléments de ce mélange et de marquer la place qui revient à chacun. Comment croire que dans la conclusion il change brusquement de sujet et, au lieu de dénombrer les éléments du bien, nous présente tout à coup une liste des biens en général. D'ailleurs le texte dit formellement (64, C, D) que c'est dans le mélange, ἐν τῇ ξυμμίξει, que se découvrent les trois premiers éléments : beauté, mesure, vérité. En outre, le second, κτῆμα, n'est réellement τέλειον καὶ ἱκανόν que s'il possède aussi la vérité. Les trois Idées, en effet, sont inséparables et doivent être prises ensemble (65, A). Rien de plus simple, si le second terme désigne un des éléments du souverain bien tout naturellement complété par le troisième dans le mélange. Au contraire, si le second terme désigne un bien distinct, la vérité lui fait défaut, car elle appartient au troisième. La vérité et l'intelligence sont, en effet, selon la doctrine constante de Platon, ou identiques ou très voisines l'une de l'autre : νοῦς δὲ ἤτοι ταὐτὸν καὶ ἀλήθειά ἐστιν ἢ πάντων ὁμοιότατόν τε καὶ ἀληθέστατον (65, D). Or il a été dit précédemment que le mélange qui constitue le bien possède les trois caractères. En troisième lieu il serait bien singulier que Platon eût par ironie ou par dilettantisme refusé le premier rang, s'il lui appartenait réellement, pour ne lui attribuer que le troisième, à cette intelligence dont il célèbre si volontiers les mérites. Il semble, au contraire, qu'ici comme dans les textes que nous avons cités ci-dessus (note, p. 200), l'intelligence soit un principe dérivé des Idées, très voisin encore, mais inférieur. Cette interprétation est confirmée par le fait qu'aussitôt après il est question des fonctions de l'âme, τῆς ψυχῆς αὐτῆς (66, B); l'âme est distinguée du νοῦς et rapprochée de lui. Viennent enfin les biens du corps ou le plaisir, sans lesquels le souverain bien ne serait pas encore accompli.

qu'il soit bon, il faut qu'il participe de l'Idée du bien. On s'attendrait donc ici à voir Platon définir le bien en soi et rattacher ainsi, par un lien direct, la morale à la théorie des Idées. Mais au moment où nous croyons atteindre ce but, il nous échappe; le philosophe nous dit que nous sommes dans le vestibule ou sur le seuil du souverain bien, ἐν προθύροις τοῦ ἀγαθοῦ. Il est impossible d'aller plus loin et nous sommes arrêtés à peu près de la même manière que dans le VIe livre de la *République*, au moment où une nécessité toute semblable contraint Socrate à rattacher sa théorie de la sagesse à la dernière de toutes les idées, τελευταία τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα. Dans ce passage de la *République*, le philosophe dit en propres termes que la raison humaine ne peut s'élever jusqu'à la définition du bien absolu. Les définitions qu'on en a données tantôt en disant qu'il est l'intelligence, tantôt en l'identifiant avec le plaisir, sont manifestement insuffisantes. Le bien en soi n'est pas le plaisir, puisqu'il y a des plaisirs mauvais, et quant à ceux qui le définissent par l'intelligence, il leur arrive une plaisante aventure. « Ils sont embarrassés pour expliquer ce que c'est que l'intelligence, et à la fin ils sont réduits à dire que c'est l'intelligence du bien... Sans doute c'est une chose plaisante de leur part de nous reprocher notre ignorance à l'égard du bien, et de nous en parler ensuite comme si nous le connaissions » (*Rép.*, VI, 505, B). L'intelligence, pour Platon comme pour tous les Grecs, doit avoir un objet. On ne connaît pas ce qui n'est pas et, sans doute, on aurait bien surpris Platon si on lui eût parlé d'une pensée qui se donne à elle-même son objet, ou qui devient à elle-même son propre objet. L'intelligence ne saurait donc être par elle-même le bien absolu, et, pour être pensé, le bien doit exister en dehors et au-dessus d'elle. Or cette réalité suprême ne saurait être définie. La définir, en effet, ce serait la rattacher à une autre chose, en d'autres termes la mettre en relation avec une autre réalité et la faire dépendre d'elle. Elle cesserait donc d'être un absolu, ἀνυπόθετον, et de se suffire à elle-même, τι δ'ἱκανὸν τἀγαθόν. C'est peut-être ce que Platon veut dire en déclarant, dans un passage souvent cité et fort obscur, que l'Idée du bien est au-dessus de l'être (*Rép.*, VI, 509, B), l'emportant de beaucoup par l'ancienneté et la puissance.

Dans l'impossiblité où nous sommes de connaître en elle-même la nature de l'Idée du bien, il ne nous reste qu'une ressource, c'est de la considérer, soit dans ses effets, soit dans les Idées qui s'en rapprochent le plus, qui en sont les plus voisines et lui sont comme unies par un lien de parenté. C'est la méthode constante de Platon, quand il veut connaître une chose, d'en déterminer d'abord la nature, puis les effets. La première de ces conditions faisant ici défaut, pour les raisons que nous avons dites, il faut se contenter de la seconde.

Dans la *République* (livre VI), Platon considère l'Idée du bien dans ce qu'elle produit immédiatement, dans la réalité sensible qu'il appelle son fils et qui est le soleil, ἔκγονον (*Rép.*, VI, 507, C). De même que le soleil produit dans le monde sensible à la fois tout ce qui existe et la lumière qui éclaire le monde, de même dans le monde intelligible l'Idée du bien est la cause de l'intelligence et de la pensée, de ce qui est connu et de ce qui connaît. Dans le *Banquet* (211, E) et le *Phèdre* (250, D), où l'impossibilité de nous élever jusqu'au faîte de la dialectique est encore affirmée, c'est l'idée du beau qui est prise pour son équivalent. Un passage assez obscur du *Gorgias* (508, A), semble encore faire allusion à une conception analogue, lorsque, pour expliquer l'ordre du monde, il le rattache à l'égalité géométrique si puissante parmi les dieux et les hommes. Dans le *Philèbe* enfin, il nous dit en propres termes : « Si nous ne pouvons saisir le bien sous une seule idée, prenons-le sous trois idées différentes » (65, A). C'est en participant à l'Idée du bien par l'intermédiaire de ces trois idées que le mélange que nous allons former satisfera la raison. Il faut d'abord que le mélange soit conforme à l'ordre et à la mesure ; mais la proportion ou l'harmonie suppose la beauté. Il faut enfin que le mélange possède la vérité, car une chose où n'entre pas la vérité n'a jamais existé et n'existera jamais d'une manière réelle. Voilà donc trois éléments nouveaux : la mesure, la beauté, la vérité ou l'intelligence (65, D), qui doivent s'ajouter aux précédents pour en assurer l'union.

Nous sommes arrivés au terme de cette longue recherche, et à la question qui a été posée nous pouvons répondre : le souverain bien est un mélange d'intelligence et de plaisir unis selon la mesure, la beauté et la vérité. Toutes les sciences,

même les plus pleines de conjectures comme la musique, c'est-à-dire celles où l'on se contente la plupart du temps de l'opinion vraie, y trouvent leur place. Le bien n'est pas seulement la connaissance rationnelle, c'est toute espèce de connaissance pourvu qu'elle soit vraie. Seuls les faux plaisirs en sont exclus. A ceux qui voudraient ajouter un sixième élément à cette définition du bien, Platon oppose un vers d'Orphée (66, C) :

A la sixième génération cessez vos chants.

Aristote a reproché à Platon d'avoir rattaché sa théorie du bien humain à l'idée du bien en soi. Ce qui importe, dit-il aux charpentiers (*Eth. à Nic.*, I, 4, 1097, A, 10), ce n'est pas de connaître le bien en soi, mais le bien humain. Il semble qu'il y ait dans ce reproche une injuste sévérité. On pourrait répondre, en effet, qu'il ne s'agit pas ici du charpentier, mais du sage ou du philosophe, et si, à la rigueur, l'un comme l'autre n'a besoin de connaître que le bien humain, il est du moins naturel que le second s'efforce d'approfondir une connaissance qui le touche de si près et de rattacher le bien à son principe le plus élevé. Au surplus, la connaissance même du bien humain, si on veut, comme il convient à des philosophes, la définir complètement, ne peut pas dans une philosophie comme celle de Platon rester isolée des autres parties, et il est indispensable d'indiquer la place qu'elle occupe dans le système. Le philosophe a donc eu raison de rattacher sa doctrine du souverain bien au principe de toutes choses. Malgré cette critique d'Aristote, il est aisé de voir que les deux philosophes sont d'accord sur le fond. Ils se sont posé le même problème, définir le souverain bien tel que l'homme peut le concevoir et le réaliser, et ils ont donné la même solution. Cet accord apparaît, pourvu qu'on y regarde d'un peu près, là même où le disciple a le plus complaisamment insisté sur les différences qui le séparent de son maître. C'est ce qui arrive en particulier pour la théorie du plaisir.

La doctrine de Platon se heurte à d'assez graves difficultés. Il soutient contre Antisthène que le plaisir a une certaine réalité ; avec Aristippe qu'il n'est qu'un phénomène ; contre Aristippe qu'étant un phénomène, il n'a pas assez de réalité

pour être le bien. Mais c'est une question de savoir si l'argument qu'il invoque contre Aristippe ne se retourne pas contre lui-même. Comment le plaisir, s'il n'a pas assez de réalité pour être un bien, en aurait-il assez pour être une partie du souverain bien? Le tout ne saurait être essentiellement différent de ses parties, et comment, avec des éléments dont un au moins n'est ni un être ni une qualité, pourrait-on former un mélange ou une combinaison durable?

En outre, ce en sont pas seulement les plaisirs vrais, c'est-à-dire sans mélange, que Platon fait entrer dans la composition du bien, ce sont encore ceux des plaisirs corporels qui sont nécessaires; mais ces plaisirs, ayant pour condition le désir ou la privation, sont d'après les textes les plus formels des négations ou de simples prestiges. Comment donc pourraient-ils entrer dans la composition du vrai bien? On ne saurait justifier cette introduction du plaisir négatif dans la définidu bien, en rapprochant les plaisirs de cet ordre de sciences usuelles ou inférieures nécessaires aussi à la vie pratique. La symétrie, en effet, n'est ici qu'apparente. Les sciences inférieures, et même les arts mécaniques, si humbles qu'ils soient, participent en quelque manière à la vérité. Ce sont des opinions vraies, et si éloignés qu'elles soient de la science véritable, elles ne sont pas du moins en contradiction avec elle. Les plaisirs mélangés, au contraire, sont essentiellement des plaisirs faux. Ils n'ont pas même cette sorte de réalité qui appartient aux plaisirs purs. Ils sont de simples prestiges. Comment donc, avec des éléments dont quelques-uns n'ont aucune réalité, composer une chose vraie et durable?

Enfin il y a un autre point où la pensée de Platon paraît être restée confuse et indécise. Dans la *République* et dans le *Philèbe*, on l'a vu ci-dessus, il refuse expressément d'admettre qu'il y ait un état intermédiaire entre le plaisir et la douleur, qui serait un repos, puisque le plaisir et la douleur sont toujours des mouvements. Dans d'autres passages, cependant, il reconnaît un genre de vie qui serait un juste milieu entre le plaisir et la douleur qui sont toujours des mouvements. Un tel état est le plus heureux de tous, c'est le genre de vie qui appartient aux dieux et aux plus sages d'entre les hommes. Cette théorie se trouve indiquée dans

deux passages du *Philèbe* (33, F; 55, A) et, plus clairement encore, dans le texte des *Lois* que voici : « Mon sentiment est que, pour bien vivre, il ne faut point courir après le plaisir, ni mettre tous ses soins à éviter la douleur, mais embrasser un certain milieu que je viens d'appeler du nom d'état paisible. Nous nous accordons tous avec raison sur la foi des oracles à faire de cet état le partage de la divinité. C'est à cet état que doit aspirer selon moi quiconque veut acquérir quelques traits de ressemblance avec les dieux » (*Leg.*, VII, 792, D). Il n'y a sans doute pas contradiction entre cette théorie et la précédente. Outre le plaisir et la douleur, ou plutôt au-dessus d'eux, Platon admet un troisième état, qui ne résulte pas de la simple cessation du plaisir ou de la douleur, et qui est un état positif. Il l'appelle un état paisible, et c'est à peu près, si nous le comprenons bien, à cela près qu'il n'emploie pas le mot de plaisir, ce qu'on appellera plus tard le plaisir en repos. Il reste seulement à savoir si cette conception peut trouver une place légitime dans son système. Qu'est-ce, en effet, que cet état heureux, qui n'est pas un plaisir puisqu'il n'est pas un mouvement, et comment l'homme, soumis à la loi absolue du devenir, peut-il espérer de le réaliser, si peu que ce soit? Comment, en outre, en le supposant réalisé, serait-il conciliable avec les passages formels du *Philèbe* où il est dit expressément que la sagesse, sans aucun mélange de plaisir, n'est pas un vrai bien. S'il s'agit des dieux, on voit bien que Platon craint de les rabaisser en leur attribuant le plaisir; mais quelle idée pouvons-nous nous faire d'une félicité qui n'a rien d'agréable et ne participe en aucune façon de ce que nous appelons le plaisir?

C'est sans doute pour résoudre ces difficultés, et aussi pour obéir aux exigences d'une analyse psychologique plus rigoureuse, qu'Aristote a profondément modifié la doctrine de Platon. Il réfute expressément les philosophes qui voient dans le plaisir une γένεσις ou une κίνησις (*Eth. à Nic.*, X, 2, 1173, A, 31). Il démontre fortement qu'il est une réalité, οὐσία, une qualité, ποιότης (*Ibid.*, 1173, A, 14 et 15). Il est de même nature que l'acte qu'il accompagne; mais, pour en arriver là, il faut rompre avec le principe héraclitéen resté si cher à Platon, que tout est en mouvement; le vrai plaisir est un

repos plutôt qu'un mouvement (*Eth. à Nic.*, VII, 15, 1154, B, 28), ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἠρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει, et c'est seulement le plaisir imparfait ou commençant qui est un mouvement. En d'autres termes, le plaisir n'est pas seulement, comme on le disait avant Aristote et comme on l'a encore si souvent répété après lui, le passage d'un état à un autre, il n'est pas seulement la poursuite du bien, il est un état stable, il réside essentiellement dans la possession du bien. Sans doute les temps d'arrêts, les moments de repos sont très rares et très courts dans la vie humaine, mais le plus ou moins de durée n'en change pas la nature, et c'est ainsi qu'on peut concevoir la félicité parfaite dans la vie divine.

Par cette théorie si neuve et si hardie Aristote résout toutes les difficultés. Rien de plus aisé que de faire entrer le plaisir à la suite de la vertu dans la définition du souverain bien, puisqu'il est réel comme elle. Tout plaisir, si humble qu'il soit, pourra y trouver sa place puisqu'il n'est pas une pure apparence, et enfin Aristote le premier, et peut-être le seul parmi les philosophes, peut sans irrévérence attribuer le plaisir, ἡδονή, à la divinité. La félicité suprême est le plaisir qui accompagne la pensée éternellement consciente d'elle-même. Dieu, dans son immutabilité active (ἀκινησίας ἐνέργεια), goûte un plaisir parfait et absolu (μίαν καὶ ἁπλῆν χαῖρει ἡδονήν). Certes, de Platon à Aristote, la distance est considérable. On peut dire cependant que tous deux se sont avancés dans la même direction : le maître a frayé la voie au disciple en établissant d'abord, contre les cyniques, que le plaisir est quelque chose de réel, et en soutenant ensuite, contre Aristippe, qu'il faut, pour rendre compte du vrai bien, quelque chose de plus qu'un simple phénomène. Platon n'a pu aller jusqu'au bout de sa pensée; Aristote l'a complétée et achevée, semblable à ces artistes grecs qui refaisaient les œuvres de leurs maîtres en y ajoutant quelques détails, en perfectionnant quelques parties; et l'art toujours renouvelé et toujours fidèle à lui-même s'élevait d'un mouvement continu à une perfection toujours plus haute. Ainsi Platon est d'accord avec Aristote en disant qu'il y a des plaisirs réels ou de bons plaisirs, et en faisant entrer le plaisir dans la définition du souverain bien.

Le platonisme se tient à égale distance d'Antisthène et des cyniques qui disaient : « J'aimerais mieux être fou que d'éprouver du plaisir, » et des apologistes, sans mesure, du plaisir. Sa morale est, comme celle d'Aristote, une doctrine de juste milieu; elle enseigne, comme disaient les Grecs, la métriopathie. La vertu est la partie essentielle du bien et elle suffit à la rigueur. Voilà ce que Platon a longuement démontré et ce qu'Aristote répète après lui sans y insister autant, sans doute parce qu'il regarde la démonstration de son maître comme définitive Le bien n'est vraiment complet que si à la vertu s'ajoute le cortège des biens extérieurs, tels que la santé, une certaine aisance, une bonne réputation et d'autres semblables. Voilà ce qu'Aristote met en pleine lumière et ce que Platon a dit avant lui. L'expression même dont se sert Aristote et qui caractérise sa doctrine paraît inspirée par un passage du *Philèbe* (63, E), où la vertu est comparée à une déesse escortée par les biens extérieurs : ἅς γε ἡδονὰς ἀληθεῖς καὶ καθαρὰς καὶ πρὸς ταύταις τὰς μεθ'ὑγιείας καὶ τοῦ σωφρονεῖν, καὶ δὴ καὶ ξυμπάσης ἀρετῆς ὁπόσαι καθάπερ θεοῦ ὀπαδοὶ γιγνόμενοι. Cette expression est devenue dans l'Académie et au Lycée une de ces formules usuelles qu'on répète volontiers parce qu'elles sont l'image exacte de la pensée. Les continuateurs des deux écoles ne s'y sont d'ailleurs pas trompés, et quand ils eurent à défendre leur doctrine morale contre les stoïciens, les épicuriens et les sceptiques, c'est le nom de Platon aussi bien que celui d'Aristote qu'ils invoquaient.

On est si peu habitué à voir le plaisir et les biens extérieurs jouer un tel rôle dans la philosophie de Platon, ce côté de sa doctrine a été si souvent laissé dans l'ombre qu'il ne sera sans doute pas inutile d'insister sur un point si important. Ce n'est pas seulement dans les textes du VIe et du IXe livres de la *République* que nous avons cités, et dans le *Philèbe* tout entier, qu'il a formulé sa pensée. On la retrouve encore nettement exprimée dans un passage des *Lois* qu'on nous permettra de reproduire : « Le plaisir, la peine et le désir, tel est le propre de la nature humaine : ce sont là les ressorts qui tiennent suspendu tout animal mortel. Ainsi, lorsqu'il s'agit de louer la vertu aux yeux des hommes, il ne suffit pas de leur montrer qu'elle est en soi ce qu'il y

a de plus honorable, il faut encore leur faire voir que si l'on veut y goûter dès ses premiers ans et n'y pas renoncer aussitôt après, elle l'emporte sur tout le reste par l'endroit même qui nous tient le plus à cœur, en ce qu'elle nous procure le plus de plaisirs et le moins de peines durant tout le cours de la vie; on ne tardera point à l'éprouver d'une manière sensible, si on en veut faire l'essai comme il convient » (*Leg.*, V, 732, C).

Ainsi le sage idéal, tel que l'a conçu Platon, n'est pas ce personnage touchant et un peu ridicule qu'à la vérité il nous a représenté quelquefois, parce que peut-être il l'avait souvent rencontré autour de lui, vivant à l'écart et étranger à tout ce qui intéresse la plupart des hommes, ébloui et clignant des yeux lorsqu'il paraît à la lumière comme ceux qui sont restés trop longtemps dans les ténèbres; gauche, emprunté, maladroit, soit que, comme Thalès, il se laisse tomber dans un puits en regardant les astres et prête à rire aux servantes de Thrace, soit qu'il ressemble à un pilote habile, mais un peu sourd, entouré de matelots ivres qui le maltraitent et le couvrent de chaînes; hésitant et balbutiant si jamais les circonstances l'obligent à paraître à la tribune publique, incapable de se défendre, même en justice, victime réservée d'avance aux coups des politiques et des calomniateurs, destiné à boire la ciguë s'il rencontre sur sa route un Mélétos ou un Lycon. Il n'y a pas lieu d'être surpris si, quand il parle de ces philosophes, Platon leur témoigne quelques égards et même quelques sympathies. Mais tel n'est point son idéal. C'est seulement dans les sociétés dégénérées où nous vivons qu'il y a place pour de pareils hommes. Dans un état mieux ordonné où ils trouveraient l'emploi de leurs facultés, ils auraient une tout autre attitude. L'éducation qu'ils auraient reçue ne leur aurait permis, ni de méconnaître les exigences de la vie physique, ni d'oublier ce qu'ils doivent à leur patrie. Le vrai sage, selon Platon, prend part à la vie active, il s'intéresse à la chose publique et combat sur les champs de bataille. Il est athlète, soldat, musicien, magistrat, législateur, prêtre même avant d'être philosophe. La philosophie n'est pas pour lui un abri, un refuge, un asile qui permet de se soustraire aux devoirs de

la vie civile; elle est plutôt comme une terre promise où il n'accède qu'après l'avoir vaillamment gagnée. Avant de goûter les douceurs de la vie divine, il lui faut avoir vécu la vie humaine, et c'est parce qu'il a appris tout ce qu'on peut savoir de l'homme, de l'État et de l'univers qu'il devient capable d'embrasser l'ensemble des choses dans le studieux loisir où se complaît sa vieillesse. En un mot, l'idéal moral de Platon est l'expression du génie grec à son plus beau moment, avant qu'il eût été déformé par le temps ou les influences étrangères. Pour faire son portrait du sage, Platon a rassemblé, en le complétant et en l'élevant à un plus haut degré de perfection, tout ce qu'il y avait de meilleur dans l'Athénien généreux et cultivé du siècle de Périclès.

XI

LA LOGIQUE DES STOÏCIENS

(PREMIÈRE ÉTUDE)

La logique formelle des stoïciens a été jugée sévèrement par les historiens. Prantl et Ed. Zeller s'accordent à lui refuser toute originalité; ils lui reprochent de s'être bornée à répéter, dans une sorte de catéchisme, ce qu'Aristote avait dit, et d'avoir sans utilité substitué une terminologie nouvelle et moins exacte à celle dont s'était servi le fondateur de la logique. La science logique a selon eux plus perdu que gagné à cette transformation. La logique stoïcienne n'est qu'un vain et stérile formalisme. Quelque jugement que l'on doive définitivement porter sur cette partie du système stoïcien, il faut commencer par reconnaître que Prantl et Zeller l'ont étudiée avec un soin extrême, qu'ils l'ont exposée avec une lucidité méritoire : la présente étude n'a à aucun degré la prétention d'apporter des éclaircissements nouveaux sur les détails de la logique des stoïciens. Nous voudrions seulement, en nous appuyant sur les travaux de ces savants, présenter sur l'interprétation de l'ensemble quelques réflexions qui serviront peut-être à montrer sous un autre aspect le vrai sens et la portée de la logique stoïcienne, à marquer ses rapports avec la logique d'Aristote, à déterminer sa place dans l'histoire de la philosophie.

Un premier point sur lequel il est inutile d'insister, parce que tout le monde est d'accord, c'est qu'aux yeux des stoïciens, fidèles à la tradition d'Antisthène, les idées générales, les concepts, les ἐννοήματα ne sont que des noms. Il n'existe en réalité que des individus : le général n'existe pas (Simplic., *Cat.*, 26, ε), οὔτινα τὰ κοινὰ παρ' αὐτοῖς λέγεται... ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὔτις ἐστίν, οὐ γὰρ ἔστι τίς ὁ κοινός (cf. Diog., VII, 61). Le λεκτόν est incorporel (cf. Stein, *Psychol. der Stoa*, t. II, p. 290, sqq.). L'opposition entre le point de vue des stoïciens et celui des socratiques est bien marqué dans ce passage de Sextus (*P.*, II, 219 : ἐι μὲν ἐννοήματα εἶναι τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη λέγουσιν ..... εἰ δὲ ἰδίαν ὑπόστασιν αὐτοις ἀπολείπουσι...). Il est vrai que cette question des λεκτά a soulevé dans l'école stoïcienne d'interminables discussions (Sext., *M.*, VIII, 262). Prantl signale (p. 421) la difficulté que présente l'interprétation des textes. Mais si nous comprenons bien les passages de Sextus, la discussion ne portait pas sur l'existence réelle, objective, comme nous disons aujourd'hui, de choses correspondantes aux λεκτά; c'est un point sur lequel il semble impossible que des stoïciens se soient trouvés en désaccord; ce qui est en question, c'est l'existence même de ces λεκτά (Sextus discute ce point en cherchant *s'il existe* des signes, *M.*, VIII, 218, 336 : τὰ λεκτὰ εἰ ἔστι ζητεῖται). Faut-il dire qu'il y en a (ὕπαρξις)? quelle en est la nature (261), et quelle est cette φύσις ἀσώματος (268)? Ce que niaient les dissidents (Basilides nommé par Sextus, 258, n'est probablement pas le maître de Marc Aurèle, mais le stoïcien cité dans l'*Index Hercul.*, C., 51; cf. Zeller, IV, p. 570), c'est qu'il y eût, même dans notre esprit, des λεκτά (οἱ ἀνῃρηκότες τὴν ὕπαρξιν τῶν λεκτῶν) : poussant le nominalisme à l'extrême, ils ne reconnaissaient, comme les épicuriens, que des sons, φωναί. La différence entre le nominalisme des stoïciens et celui d'Épicure (analogue à celle du nominalisme de Stuart Mill et du nominalisme de Hobbes) était justement que ces derniers n'admettaient que des φωναί (Sext., *M.*, VIII, 13 : δύο μόνον ἀπολείποντες, σημαῖνον τε καὶ τυγχάνον ... περί τῇ ωνῃ τὸ ἀληθὲς καὶ ψεῦδος ἀπολείπειν. Cf. *P.*, II, 107; *M.*, VIII, 336; Plut., *Adv. Col.*, LXXII), tandis que les stoïciens entre l'objet réel, τυγχάνον, et le son qui le désigne, σημαῖνον, tenaient compte de la signification du nom, laquelle est une chose, πρᾶγμα, et ne peut être comprise par les hommes qui ne parlent pas la même langue (Sext., *M.*, VIII, 12 : σημαῖνον μὲν εἶναι τὴν φωνήν, οἷον τὴν

Δίων, σημαινόμενον δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ' αὐτῆς δηλούμενον...). C'est cet intermédiaire, qui est le λεκτόν, que Basilides voulait écarter, pour s'en tenir uniquement à ce qui est corporel.

Quoi qu'il en soit de ce point particulier, le nominalisme des stoïciens est hors de doute : c'est déjà une différence, et des plus considérables, entre leur logique et celle d'Aristote. Si les stoïciens sont conséquents avec eux-mêmes, s'ils n'ont pas usurpé cette réputation qu'ils ont toujours eue, d'avoir constitué un des systèmes les mieux liés dans toutes ses parties, de s'être montrés les plus habiles dialecticiens de l'antiquité, ils ont dû construire une logique purement nominaliste. Et c'est ce qu'ils ont fait.

Dès le premier abord, quand on examine les textes, à la vérité trop peu nombreux, qui nous ont été conservés, on s'aperçoit que la division des êtres en genres et en espèces ne tient que fort peu de place dans leur philosophie, et qu'elle n'en tient aucune dans leur logique. Sans doute, ils n'ignorent pas cette division : il leur arrive de la mentionner (Diog., VIII, 60; Sext., *P.*, I, 138). Dans leur liste des catégories, ils admettent un genre suprême, γενικώτατον. Mais il est aisé de constater que ces classifications n'ont rien à voir avec la logique proprement dite. La logique n'a pas à s'occuper des ἐννοήματα (Simplic., *Cat.*, 3 : τὸ περὶ ἐννοημάτων καθ' ὃ ἐννοήματα λέγειν οὐ λογικῆς, ἀλλά τῆς περὶ ψυχῆς ἐστὶ πραγματείας). Prantl (p. 629) a d'ailleurs bien montré le caractère nominaliste de la théorie des catégories. Dans un système tel que le leur, il ne saurait être question de l'essence ou de la forme telles que l'entendaient les péripatéticiens. S'ils parlent de l'οὐσία, ils entendent par là cette matière sans forme, ἄποιος, ἄμορφος, qui ne peut ni croître ni diminuer, et qui, loin de distinguer les différents êtres, est la même chez tous. Ce qui constitue la nature propre de chaque être, ce n'est pas un élément commun à plusieurs êtres compris dans une même classe, c'est, au contraire, un ἰδίως ποιόν, une qualité individuelle et concrète, et par là, il faut entendre quelque chose de corporel, une certaine détermination de la matière, si bien que cette matière, qui est la qualité, s'ajoute à cette autre matière sans qualité qui est l'essence, et qu'il y a, à la lettre, en tout être, deux sujets ou deux matières (Plut., *Com. not.*,

44, 4 : ὡς δύο ἡμῶν ἕκαστος ἐστιν ὑποκείμενα, τὸ μὲν οὐσία, τὸ δὲ [ποιὸν]; cf. Dexipp., *in Categ.*, 12, 15). En d'autres termes, il peut bien y avoir deux individus semblables : il n'y a nulle part identité. Il n'y a que des individus. La difficulté si grande que nous trouvons à concilier les deux propositions essentielles de la philosophie d'Aristote : « Il n'y a de science que du général; l'individu seul existe réellement, » a été résolue d'une façon très simple par les stoïciens : ils ont supprimé la première proposition. Ils n'ont gardé que la seconde, en quoi ils sont bien d'accord avec une partie très importante du système d'Aristote, mais non pas à coup sûr la partie du système où se trouve la logique. S'il n'y a dans la réalité que des individus, la science, et en particulier la logique, ne doit avoir affaire qu'à des individus. On peut dire avec Trendelenburg (*Hist. Beitr.*, I, p. 322) que le ποιόν joint à οὐσια correspond à l'εἶδος d'Aristote comme principe formel : mais il n'a plus rien de commun avec l'idée, avec le concept, tel que l'avaient admis tous les socratiques. L'opposition des deux théories est bien indiquée par Sextus (*P.*, II, 212). Aussi voyons-nous que dans la théorie de la définition, telle que l'ont formulée Crysippe (Diog., 60, ἰδίου ἀπόδοσις) et Antipater (λόγος κατ'ἀνάλυσιν ἀπαρτιζόντως ἐκφερόμενος) il n'est plus question de genre, ni d'espèce, ni d'essence. La définition est l'énumération des caractères propres à chaque être. Elle n'indique pas la différence spécifique : elle compte les différences. Elle exprime séparément ce que le nom exprime en totalité (Simplic., *Categ.*, 16, β), c'est-à-dire qu'elle est toute nominale. Elle reste, d'ailleurs, une proposition convertible (Bekk., *Anecd.*, p. 643). Au τὸ τί ἦν εἶναι d'Aristote on substitue avec Antisthène τὸ τί ἦν (Alex., *Top.*, 26). L'homme est défini ζῶον λογικὸν θνητὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν (Sext., *P.*, II, 211; *M.*, VII, 226). Et la théorie de la division est toute semblable. Il n'y a pas de division qui soit fondée sur la classification des êtres : c'est pourquoi les stoïciens admettent tant de sortes de divisions (Zeller, IV, p. 90, 2).

La théorie de la proposition présente cette particularité fort significative qu'il s'agit presque toujours de propositions composées, conditionnelles ou disjonctives (mais ces dernières se ramènent aisément aux premières); la proposition par

excellence aux yeux des stoïciens est le συνημμένον. Et il est aisé de comprendre pourquoi. D'abord leur nominalisme leur fait une loi de faire le moins possible usage de ces notions générales qui ne correspondent à rien. S'il est vrai que les êtres individuels sont seuls réels, et si la proposition doit exprimer la réalité, il ne faudra pas la considérer comme un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées, ou entre un individu et une idée. La proposition conditionnelle a le mérite de dire clairement que si tel être concret possède telle qualité, il en possède aussi une autre, ou que, si un fait est donné, un autre est donné en même temps. *S'il fait jour, il y a de la lumière; si Socrate est homme, il est mortel.* Ensuite ces propositions ont l'avantage d'être par elles-mêmes des inférences. Les propositions simples et catégoriques ont leur utilité dans la vie, et on les mentionne à leur place dans la logique stoïcienne : mais elles n'ont pour ainsi dire aucun rôle dans la logique proprement dite. Elles constatent des réalités directement perçues : or la logique va du connu à l'inconnu, du visible à l'invisible : elle est une science d'inférences. Les propositions conditionnelles sont la forme la plus naturelle et la plus simple de l'inférence : c'est avec elles que commence la logique.

Il suit de là une première conséquence fort importante : c'est qu'il n'y a plus lieu, en logique, de tenir compte de la quantité des propositions. Nous voyons bien que, pour faire des descriptions exactes, les stoïciens ont distingué des ὡρίσμενα, des ἀόριστα, des μέσα (Sext., *M.*, VIII, 99; Diog., 70) : mais nous voyons aussi que cette distinction n'est d'aucun usage dans leur logique. Pour la même raison, ils ont modifié la terminologie d'Aristote sur l'opposition des propositions, entendu autrement que lui l'opposition des contradictoires et des contraires, donné un autre sens aux mots ἀντικείμενα et ἐναντίον (Sext., *M.*, VIII, 89; Diog., 73).

C'est encore pour la même raison que dans la logique stoïcienne le syllogisme conditionnel remplace ordinairement le syllogisme catégorique. Par la manière dont ils formulent leurs raisonnements, les stoïciens ont échappé à la nécessité de résoudre une question qui a embarrassé les logiciens de toutes les époques, celle de savoir si le syllogisme doit

s'interpréter en compréhension ou en extension. Faut-il dire que l'attribut est compris dans le sujet, ou que le sujet est contenu dans la classe d'êtres représentés par l'attribut? Ni l'un ni l'autre, répondent Zénon et Chrysippe. Il ne s'agit point de genres qui contienent des espèces ou de concepts définis par des différences spécifiques. Le raisonnement porte uniquement sur des individus et des groupes de qualités liés selon certaines lois. Si *Socrate* présente les qualités exprimées par le mot *homme*, il devra présenter la qualité exprimée par le mot *mortel*. Par suite, il n'y a pas lieu de s'occuper des modes et des figures du syllogisme. Les stoïciens ont tenu cette gageure de constituer toute une logique sans *Baroco* ni *Baralipton*. Galien (*De Hipp. et Plat. plac.*, t. II, p. 224) reproche à Chrysippe de n'avoir jamais eu recours à ces syllogismes, et de les avoir négligés. Ce n'est ni par oubli ni par crainte de la subtilité, on peut le croire, que Chrysippe a laissé de côté cette partie de la logique : c'est de propos délibéré, et par une conséquence légitime de l'idée qui lui sert de point de départ. Aux yeux d'un stoïcien conséquent, les classifications et réductions de syllogismes dont Aristote avait donné le modèle, et où se complaira plus tard la scolastique, ne sont plus qu'un vain exercice d'esprit, sans utilité et sans raison d'être : ne peut-on conjecturer que c'est à ces formes de syllogismes que Chrisippe faisait allusion quand il écrivait trois livres sur les συλλογιστικοὶ ἄχρηστοι (Ps. Gal., Εἰσαγ. διαλ., 58).

Tout ce qu'il est possible et légitime de faire, c'est de ramener tous les syllogismes possibles à un petit nombre de types élémentaires de forme conditionnelle, ou disjonctive. C'est précisément ce que les stoïciens ont fait en distinguant cinq syllogismes irréductibles ou ἀναπόδεικτοι (Diog., 79; Sext., *P.*, II, 157). On peut, comme dans la logique d'Aristote, représenter les termes par des lettres ou mieux encore par des chiffres (Sext., *M.*, VIII, 227) afin sans doute de bien marquer qu'il s'agit, non de relations de concepts, mais d'un ordre de succession entre des choses concrètes. Toute la théorie du syllogisme se réduit donc à des formules très simples, bien plus simples en tout cas que les modes concluants de la syllogistique classique (Sext., *M.*, VIII, 227; Diog., 79, 81) :

1. Εἰ τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον· τὸ δέ γε πρῶτον· τὸ ἄρα δεύτερον. — 2. Et τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον· οὐχὶ δέ γε τὸ δεύτερον· οὐκ ἄρα τὸ πρῶτον. — 3. Οὐχὶ καὶ τὸ πρῶτον καὶ τὸ δεύτερον· τὸ δέ γε πρῶτον· οὐκ ἄρα τὸ δεύτερον. — 4. Ἤτοι τὸ πρῶτον ἢ τὸ δεύτερον· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· οὐκ ἄρα τὸ δεύτερον. — 5. Ἤτοι τὸ πρῶτον ἢ τὸ δεύτερον· οὐχὶ δὲ τὸ δεύτερον· πρῶτον ἄρα ἐστίν. — A la vérité, la réduction des syllogismes complexes à leurs formes simples, l'analyse, comme on l'appelait, n'était pas toujours aisée. On en a la preuve dans le long exemple que Sextus (*M.*, VIII, 234-244) reproduit d'après Énésidème, et où manifestement le sceptique s'amuse à reproduire les subtilités stoïciennes. Si nous possédions les écrits perdus des stoïciens, nous aurions probablement d'autres exemples analogues. Nous y verrions qu'il y avait place aussi dans cette logique pour de vaines recherches, comme dans l'autre, qu'on savait aussi y perdre son temps, qu'elle pouvait, elle aussi, donner naissance à une scolastique. Mais encore faut-il reconnaître que la logique ainsi conçue n'est pas, comme on l'a dit tant de fois, une simplification de celle d'Aristote. Elle est autre chose. Elle est orientée dans une autre direction : elle est animée d'un autre esprit.

C'est ce qu'on voit plus clairement encore peut-être si on cherche à résoudre la question, difficile en tout système de logique, de savoir sur quel principe repose le raisonnement syllogistique. Il ne peut être ici question du *dictum de omni et nullo* ; et pas davantage de la contenance des termes, s'enveloppant les uns dans les autres ; ou de la convenance des termes s'appliquant les uns aux autres. Le principe de la logique des stoïciens, c'est que si une chose présente toujours certaine qualité ou certain groupe de qualités, elle présentera aussi la qualité ou les qualités qui coexistent toujours avec les premières : ou, comme on disait au moyen âge, *nota notae est nota rei ipsius*. Le mot qui exprime la relation du sujet et de l'attribut n'est plus ὑπάρχει ou ἔνεστι : c'est ἀκολουθεῖ ou ἕπεται. — Un rapport de succession constante ou de coexistence est substitué à cette existence substantielle, impliquant l'idée d'entités éternelles et immuables, admise par tous les socratiques. En d'autres termes, l'idée de loi remplace l'idée d'essence. Nous trouvons presque la formule moderne de l'uniformité du cours de la nature. En faisant table rase de

ces entités à l'aide desquelles Aristote expliquait encore la diversité des êtres, les stoïciens ont gardé l'idée de l'ordre invariable dans lequel se succèdent les événements : il le fallait bien pour que la science fût possible. La raison qui anime et gouverne l'univers demeure toujours d'accord avec elle-même, puisqu'elle est la raison, puisqu'elle agit toujours en vue du meilleur : elle est donc la nécessité. Ainsi à l'idée de l'universel se substitue celle du nécessaire : et la formule socratique : Il n'y a de science que du général, est remplacée par celle-ci : Il n'y a de science que du nécessaire.

Il resterait à examiner de près cette idée de la nécessité, et à chercher comment les stoïciens la justifient. Malheureusement les renseignements que nous avons sur ce point sont bien fragmentaires et incomplets.

La logique des stoïciens, on l'a vu ci-dessus, ne s'occupe guère que de la proposition conditionnelle, du συνημμένον. Le συνημμένον marque le premier degré de l'inférence : il exprime déjà un rapport nécessaire. D'où vient cette nécessité? En quoi consiste-t-elle et comment la connaissons-nous? Tel est le problème que les stoïciens se posaient sous cette forme : quel est le critérium du συνημμένον ὑγιές. Nous savons par le témoignage de Sextus (*M.*, VIII, 112) et de Cicéron (*Ac.*, II, 47, 143 : In hoc ipso quod in elementis dialectici docent, quomodo judicare oporteat verum falsumne sit, si quid ita connexum est ut hoc : Si dies est, lucet; quanta contentio est! Aliter Diodoro, aliter Philoni, Chrysippo aliter placet) que de grandes discussions s'étaient élevées à ce sujet parmi les stoïciens. Il n'est pas très facile de savoir comment ils résolvaient la difficulté.

Tout le monde accorde que le συνημμένον est correct (Sext., *M.*, VIII, 112) : ὅταν ἀκολουθῇ τῷ ἐν αὐτῷ ἡγουμένῳ τὸ ἐν αὐτῷ λῆγον. Mais quand et comment y a-t-il un lien nécessaire entre l'antécédent et le conséquent? Selon Philon (cf. Sext., *P.*, II, 104, 113) la condition nécessaire et suffisante, c'est que le συνημμένον ne commence pas par une proposition vraie pour finir par une fausse. Sur les quatre cas qui peuvent se présenter, il y en a trois où le συνημμένον sera correct et un où il sera faux. Le συνημμένον sera vrai s'il commence par le vrai pour finir par le vrai : *s'il fait jour, il y a de la lumière* ; —

s'il commence par le faux pour finir par le faux : *si la terre vole, elle a des ailes*; — s'il commence par le faux pour finir par le vrai : *si la terre vole, elle existe*. Il sera faux si, commençant par le vrai, il finit par le faux : *s'il fait jour, il fait nuit*. Cette théorie avait le tort de confondre la vérité réelle et la liaison logique, ou, comme disent les modernes, la logique de la conséquence et la logique de la vérité. Diodore n'eut pas de peine à montrer l'insuffisance du critérium de Philon. D'après ce critérium, en effet, cette proposition : *S'il fait jour, je discute*, sera vraie au moment ou je discute, car elle est fausse à d'autres moments. Bien plus, ce συνημμένον : *S'il fait nuit, il fait jour*, faux selon Philon, sera vrai quand il fait jour, puisque, commençant par une proposition fausse, il finit par une vraie. Aussi faut-il, selon Diodore, modifier le criterium de Philon, et dire qu'un συνημμένον est correct quand il n'est pas et n'a jamais été possible que, commençant par une proposition vraie, il finisse par une fausse.

Dans cette critique, on voit que Diodore joue sur le sens du mot ἀκολουθῆ, qui peut signifier soit une simple consécution empirique, soit une connexion nécessaire. Au vrai, c'est dans ce dernier sens, les exemples invoqués par lui en sont la preuve, que Philon l'entendait. Mais la formule employée par lui avait le tort de s'appliquer aux simples successions dans le temps : c'est ce que Diodore fait justement remarquer. Il ne suffit pas que deux propositions soient vraies, ou fausses, ou l'une fausse et l'autre vraie, pour qu'il y ait entre elles la liaison qui constitue le συνημμένον. Il faut un lien plus étroit : il faut une véritable nécessité.

La correction de Diodore semble fort raisonnable. Nous voyons pourtant par le texte de Cicéron déjà cité (*Ac.*, II, 143) que Chrysippe ne s'en était pas contenté. Il n'est peut-être pas fort difficile de deviner pourquoi. La théorie de Diodore sur le συνημμένον se rattache très vraisemblablement à sa doctrine des possibles, et nous savons que Chrysippe l'a vivement combattue (Zeller, IV, p. 108, 3). La possibilité, selon Diodore, ne se distingue pas de la réalité. Tout ce qui n'arrive pas n'a jamais été possible. En d'autres termes, il règne dans l'univers une nécessité absolue. La possibilité ou l'impossibilité d'un événement est rigoureusement déterminée

en soi, mais sans que nous puissions toujours la connaître. Par suite la nécessité qui lie l'antécédent et le conséquent d'un συνημμένον est une nécessité objective, impliquant un ordre universel de la nature, une loi qui la gouverne. Il ne s'agit pas ici, comme pour Philon, de la compatibilité et de l'incompatibilité des idées dans notre esprit, mais de la compatibilité et de l'incompatibilité des choses dans la nature. Une telle doctrine menait droit à la négation de toute liberté : et c'est pourquoi Chrysippe l'a combattue. Mais en laissant même de côté ce point de vue, le critérium de Diodore devait lui paraître insuffisant, puisque nous ne sommes pas juges de ce qui est possible et impossible : le critérium ne serait applicable que si la science était achevée, ou si nous étions des Dieux.

Quelle théorie Chrisippe a-t-il substituée à celle de Diodore? C'est ce que les textes ne nous disent pas expressément. Mais il résulte du passage de Sextus (*P.*, II, 111) que, pour trouver la pensée de Chrysippe, nous avons à choisir entre la συνάρτησις et l'ἔμφασις. La συνάρτησις, prise strictement, est un lien si étroit entre l'antécédent et le conséquent d'un συνημμένον que la contradictoire du second est incompatible avec le premier. Dès lors, les seuls συνημμένα vrais seront ceux qui sont composés de propositions identiques, comme *s'il fait jour, il fait jour* : καθ' οὓς τὰ μὲν εἰρημένα συνημμένα ἔσται μοχθηρά, ἐκεῖνο δὲ ἀληθές, εἰ ἡμέρα ἐστίν, ἡμερα ἐστίν.

On voit le chemin parcouru. Tout à l'heure, avec Diodore, la nécessité était dans les choses mêmes : à présent elle n'est plus que dans notre esprit. En langage moderne, toutes les propositions vraies étaient nécessaires *a posteriori* : pour les nouveaux stoïciens, il n'y a plus de vraies que les propositions analytiques, et même les propositions identiques.

Outre cette συνάρτησις ainsi entendue, Sextus nous parle, mais très brièvement et d'une façon assez obscure, de l'ἔμφασις : un συνημμένον est vrai lorsque le conséquent est contenu en puissance dans l'antécédent : οὗ τὸ λῆγον ἐν τῷ ἡγουμένῳ περιέχεται δυνάμει. Sextus ajoute : καθ' οὓς τὸ εἰ ἡμέρα ἐστὶν, ἡμέρα ἐστὶν, καὶ πᾶν διφορούμενον ἀξίωμα συνημμένον ἴσως ψεῦδος ἔσται, αὐτὸ γὰρ ἐν ἑαυτῷ περιέχεσθαι ἀμήχανον, ce qui semblerait vouloir dire à première vue que des stoïciens, aussi intrépides dans leurs déductions que les Éléates eux-mêmes, refusaient de tenir pour

vraies même les propositions identiques, sous prétexte qu'une chose ne pouvant être contenue en elle-même, le sujet ne peut renfermer l'attribut qui lui est identique. Mais on peut interpréter autrement le texte de Sextus. Il s'agit probablement d'une réflexion qui lui est personnelle, d'une objection, ou d'une réduction à l'absurde qu'il oppose aux partisans de l'ἔμφασις en même temps qu'il expose leur doctrine : l'objection est bien dans sa manière habituelle, et l'emploi du mot ἴσως semble bien indiquer qu'il parle en son propre nom.

Si cette interprétation est exacte, l'ἔμφασις ne serait qu'une autre forme de la συνάρτησις, ou plutôt la συνάρητσις elle-même ne serait que l'ἔμφασις. Il y aurait συνάρτησις entre le sujet et l'attribut d'une proposition, l'antécédent et le conséquent d'un συνημμένον, non seulement lorsque le second serait identique au premier, mais lorque le second serait contenu implicitement, δυνάμει, dans le premier, analytiquement, comme nous dirions aujourd'hui. Nous n'avons pas d'exemples, cités directement par les textes, de la συνάρτησις ainsi entendue. Peut-être cependant peut-on en trouver un dans le passage de Sextus (*M.*, VIII, 254) : τὸ περιεχόμενον τῳ τοιούτῳ συνημμένῳ « εἰ καρδίαν τέτρωται οὗτος, ἀποθανεῖται οὗτος » : la blessure au cœur implique la mort, à peu près comme le triangle implique l'égalité des trois angles à deux droits : et cela directement, sans recours immédiat à l'expérience, de même que le signe est défini (*P.*, II, 100) : ὃ μὴ συμπαρατηρηθὲν τῷ σημειωτῷ. En tout cas, le fait que Plutarque (*De* εἰ *ap. Delph.*, p. 387) ne distingue pas la συνάρτησις et l'ἔμφασις, le fait aussi que Sextus lui-même, lorsque dans le π. μαθημ. (VIII, 117), il rencontre le même sujet, ne fait plus allusion à cette distinction, semblent indiquer qu'elle n'avait pas une très grande importance.

On peut donc croire que Chrysippe s'est prononcé pour la συνάρτησις entendue au sens large. Un συνημμένον est vrai quand le conséquent est implicitement contenu dans l'antécédent. Et nous savons qu'il y est implicitement contenu, soit lorsqu'il lui est identique, soit lorsque l'expérience, et surtout l'expérience accumulée, les θεωρήματα (Cic., *De fato*, VI, 11), nous l'a appris. Ainsi la cicatrice implique la blessure. Par là, Chrysippe pouvait admettre une partie des opinions de Diodore; dire, par exemple, qu'il y a une συνάρτησις entre ces

deux propositions : *Non et natus est quis oriente canicula, et is in mari morietur* (Cic., *De fato*, VIII, 15) parce que l'expérience nous a appris cette liaison, en vertu d'un θεώρημα. Mais en même temps il pouvait ne pas étendre cette conception à tous les cas possibles : *hoc Chrysippo non videtur valere in omnibus* (*Ibid.*, VII, 14). En tous cas, on voit que les stoïciens avaient bien vu l'importance du problème, si on ne peut affirmer qu'ils l'aient complètement résolu à propos du συνημμένον en général.

La même difficulté devait se présenter devant eux plus pressante encore à propos de ces συνημμένα particuliers qu'ils appellent les *signes* ou les *preuves*. C'est, sous un autre nom, le problème de l'induction.

Il est assez surprenant que divers historiens aient pu exposer la logique stoïcienne sans presque faire mention de cette théorie : c'est cependant le cœur du système. La logique stoïcienne est essentiellement une *séméiologie*. Elle précède logiquement la théorie de la démonstration qui ne peut s'établir sans elle. Sextus, dans sa critique, lui assigne la même place; et nous voyons que dès l'époque d'Enésidème les sceptiques s'étaient acharnés sur cette partie de la doctrine, sentant bien que, elle détruite, tout le reste s'écroulait.

La théorie des *signes* n'a pas d'analogue chez Aristote : ou plutôt elle correspond à la théorie des vérités immédiates, des premiers principes connus intuitivement par le νοῦς. C'est elle qui rend compte du contenu de chaque science, car il est clair qu'on ne pouvait aller bien loin avec des principes purement formels, tels que εἰ τὸ πρῶτον καὶ τὸ δεύτερον. Seulement il n'y a pas ici d'intuition intellectuelle : il faut expliquer autrement la connaissance de vérités primordiales.

On connaît la définition stoïcienne du signe (Sext., *P.*, II, 104; *M.*, VII, 24) σημεῖον εἶναι ἀξίωμα ἐν ὑγιεῖ συνημμένῳ προκαθηγούμενον, ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος. Entre le signe et la chose signifiée que le signe a pour office de découvrir, il y a donc un rapport de nécessité. C'est d'ailleurs ce que les stoïciens affirment avec une extrême énergie. Les mots ἀκολουθία, συνάρτησις, ἕπεσθαι ont bien cette valeur, et ils reviennent sans cesse dans les textes. Le signe, par sa nature

propre, par sa constitution intime, ἐκ τῆς ἰδίας φύσεως κατασκευῆς (Sext., *P.*, II, 102; *M.*, VIII, 201); révèle la chose signifiée. Entre le signe et la chose signifiée le lien est si étroit que, si la seconde disparaît, le premier s'évanouit aussitôt : c'est l'ἀνασκευή (Sext., *M.*, VI, 4; VII, 214); qui paraît avoir été surtout défendue par les stoïciens récents dans leur polémique avec les épicuriens (Natorp, *Forschungen*, p. 244).

Mais comment cette nécessité nous est-elle connue? Ce ne peut être uniquement par les sens : malgré leur sensualisme, les stoïciens voient bien qu'ils sont ici insuffisants. Aussi disent-ils que le signe est intelligible, νοητόν (Sext., *M.*, VIII, 179) et ils se séparent sur ce point des épicuriens, plus fidèles peut-être à leurs principes communs. Cependant il serait absurde de supposer que l'expérience ne soit pour rien dans la connaissance des signes. Les exemples ordinairement invoqués sont au contraire empruntés à l'observation; si cette femme a du lait, elle a enfanté; — la cicatrice atteste une blesure; — la fumée est le signe du feu; — la sueur prouve l'existence des pores de la peau (Sext., *P.*, II, 99; *M.*, VIII, 252). Sans doute une distinction s'est établie entre le signe commémoratif, ὑπομνηστικόν, simple consécution fondée sur l'expérience, et le signe indicatif, ἐνδεικτικόν (Sext., *P.*, II, 100). Ce serait une question de savoir si cette distinction a été connue des premiers stoïciens, ou si, au contraire, elle n'a pas été aperçue plus tard, précisément en raison des difficultés que signalaient les adversaires du stoïcisme. Mais ce n'est pas ici le lieu de discuter ce point de détail. Parmi les signes indicatifs, nous trouvons des exemples qui manifestement supposent l'expérience (Sext., *M.*, VIII, 252) : εἰ γάλά ἔχει ἐν μαστοῖς ἥδε, κεκύηκεν ἥδε — εἰ καρδίαν τέτρωται οὗτος, ἀποθανεῖται οὗτος. Même quand il s'agit de signes concernant les choses invisibles (Sext., *P.*, II, 101) : αἱ περὶ τὸ σῶμα κινήσεις σημεῖά ἐστι τῆς ψυχῆς), on ne peut dire que l'expérience et ses analogies soient entièrement absentes. En tout cas, il ne saurait être question de connaissance *a priori* : l'idée de l'*a priori*, telle que nous l'entendons aujourd'hui, est étrangère à la pensée antique.

Il semble que quand les stoïciens parlent de la nécessité, ou de l'impossibilité de concevoir une chose, de son inintelligibilité, d'accord en cela avec les épicuriens (Natorp, *Forsch*, 250 : καταλείειν εἰς τὸ ἀδιανόητον), ils se réfèrent à une sorte de sens commun, à une accumulation d'expériences faites par tout le monde, à des axiomes empiriques consacrés par l'usage, la tradition, surtout par le langage, et comme par le consentement universel. C'est au fond à peu près de la même manière qu'Aristote conçoit l'induction quand il essaie de la justifier (Zeller, III, p. 242). L'expérience passée et commune garantit en quelque sorte l'expérience actuelle de chacun : et contester les résultats obtenus par cette expérience, c'est se mettre en opposition avec des vérités évidentes et des certitudes acquises : c'est se contredire, et se mettre dans l'impossibilité de penser et de parler. Il y a ainsi à la base de la science une sorte d'induction grossière et instinctive, une induction *per enumerationem simplicem*, faite sans ordre et sans méthode, mais dont les résultats paraissent certains parce qu'ils sont incontestés, et que, d'ailleurs, on ne voit pas le moyen de s'en passer.

Cependant il était impossible que l'insuffisance de cette conception échappât à des critiques aussi pénétrants que l'étaient les adversaires du stoïcisme. Les sceptiques ne manquèrent pas de signaler le cercle vicieux impliqué par la théorie stoïcienne du syllogisme. Pour arriver à cette conclusion : il y a de la lumière, le stoïcien s'appuie sur cette majeure : s'il fait jour, il y a de la lumière. Mais d'où sait-il que cette majeure est vraie, si ce n'est en s'appuyant sur la conclusion? Ne faut-il pas qu'il ait constaté directement et sans preuve que la lumière accompagne le jour? et si cette proposition elle-même a besoin d'être prouvée, peut-on dire qu'il y ait dans aucune démonstration la moindre preuve? (Sext., *P.*, II, 178, 165). Plus voisins à bien des égards des stoïciens, les épicuriens ne les attaquaient pas avec moins de force. Le traité de Philodème π. σημείων καὶ σημειώσεων nous montre avec quelle subtilité et quelle profondeur les questions relatives à l'induction avaient déjà été traitées par les disciples de Zénon de Sidon (v. Bahnsen, Philippson, et surtout Natorp, *Forschung.*, p. 244 sqq.). Les épicuriens professaient une théorie très savante sur la τοῦ ὁμοίου μετάβασις. Nous y voyons qu'ils prenaient les stoïciens à partie précisément

sur leur théorie de la nécessité, et sur cette ἀνασκευή qu'ils admettaient eux aussi, mais en l'expliquant autrement. Nous n'y voyons pas ce que les stoïciens répondaient à tant de difficultés si habilement signalées. Peut-être se bornaient-ils à dire qu'il faut affirmer la nécessité sous peine de faire disparaître la science, réponse qui ne pouvait satisfaire ni les sceptiques, puisqu'ils niaient la science, ni les épicuriens, puisqu'ils la fondaient autrement.

Deux passages curieux de Sextus nous indiquent bien un moyen de sortir d'embarras. Il est dit que les stoïciens avaient recours à l'hypothèse (Sext., *M.*, VIII, 367) : ἀλλ' οὐ δεῖ, φασί, πάντων ἀπόδειξιν αἰτεῖν, τινὰ δὲ καὶ ἐξ ὑποθέσεως λαμβάνειν, ἐπεὶ οὐ δυνήσεται προβαίνειν ἡμῖν ὁ λόγος, ἐὰν μὴ δοθῇ τι πιστὸν ἐξ αὐτοῦ τυγχάνειν. D'autre part on nous dit que la vérité des hypothèses se confirmait par les conséquenes qu'on en tirait (Sext., *M.*, VIII, 375) : ἀλλ' εἰώθασιν ὑποτυγχάνοντες λέγειν, ὅτι πίστις ἐστὶ τοῦ ἐρρῶσθαι τὴν ὑπόθεσιν τὸ ἀληθὲς εὑρίσκεσθαι ἐκεῖνο τὸ τοῖς ἐξ ὑποθέσεως ληφθεῖσιν ἐπιφερόμενον· εἰ γὰρ τὸ τούτοις ἀκολουθοῦν ἐστὶν ὑγιές, κἀκεῖνα οἷς ἀκολουθεῖ ἀληθῆ καὶ ἀναμφίλεκτα καθέστηκεν. Il est difficile de contester qu'il y ait une curieuse analogie entre cette doctrine et la conception moderne de la méthode expérimentale, qui fait une si large place à l'hypothèse, à condition qu'elle soit vérifiée par l'expérience. On peut, si l'on veut, louer les stoïciens d'avoir rencontré cette idée. Mais il ne semble pas qu'elle ait été admise par l'école tout entière. Nous ne savons pas à quels philosophes Sextus fait allusion : il s'agit peut-être d'un expédient de quelques stoïciens isolés. C'est ce que semblerait confirmer le peu d'importance que le sceptique attache à cet argument, et la réfutation sommaire qu'il en fait. Enfin il faut avouer qu'elle ne s'accorde guère avec l'esprit du système, avec l'orgueil de ces dogmatistes qui avaient la prétention de tout démontrer, ou au moins d'appuyer toutes leurs démonstrations sur des vérités inébranlables.

En résumé, il ne paraît pas que les stoïciens aient répondu d'une manière claire et distincte à la question de savoir comment la nécessité s'introduit dans les jugements conditionnels ou dans les signes. Ou plutôt, la question ne se posait pas pour eux comme elle se pose pour nous. Ils savaient, ou

croyaient savoir, en vertu de leur métaphysique, que les lois de la nature sont immuables et nécessaires parce qu'elles sont l'œuvre et la manifestation d'une raison souveraine et parfaite. Connaître ces lois telles que l'expérience nous les révèle, c'était les connaître telles qu'elles sont, c'est-à-dire nécessaires. En les apercevant, notre raison se retrouve elle-même dans la raison universelle, si bien que les données des sens ne sont en quelque sorte que l'occasion à propos de laquelle elle s'exerce. Si on trouve cette conception insuffisante, il conviendrait peut-être de rappeler que le principe sur lequel repose le système d'Aristote, son réalisme, la doctrine des essences et des formes, celle de l'intuition intellectuelle, ne sont pas non plus sans présenter quelques difficultés assez graves. On pourrait ajouter que, chez les modernes, les solutions du problème capital de la logique présentées par Hume, par Stuart Mill et même par Kant ne sont pas encore passées à l'état de vérités définitivement acquises. Au reste, il ne s'agit pas ici de défendre la cause des stoïciens, mais seulement d'indiquer ce qu'a été leur logique, et quelles solutions elle donnait des principaux problèmes qu'elle soulève.

La logique des stoïciens est purement nominaliste; et elle reste, du commencement jusqu'à la fin, rigoureusement fidèle à son principe. Par là elle diffère profondément de celle d'Aristote. Elle n'est pas, comme on le lui a reproché, une simple reproduction, une imitation affaiblie de cette dernière. Elle n'en est pas même une simplification. Elle est tout autre et même opposée. Elle est une réaction contre la logique d'Aristote, de même que la physique et la morale des stoïciens peuvent être regardées comme une réaction contre la philosophie d'Aristote. Ou plutôt, pour parler plus exactement, la logique des stoïciens est un essai de synthèse entre la doctrine de la science, telle que les socratiques l'avaient élaborée, et le nominalisme qu'Antisthène et les Cyniques opposaient déjà à Platon. Conserver la certitude, la démonstration, la vérité inébranlable et immuable, tout en déclarant que nos concepts ne sont que des noms, puisque aussi bien il n'existe que des êtres individuels et corporels, puisque tout est matière, voilà la tâche que s'est donnée le stoïcisme.

Il est impossible, en examinant la logique des stoïciens, de

ne pas penser à une autre logique avec laquelle elle présente des analogies qui sautent aux yeux : je veux dire la logique de Stuart Mill. A coup sûr, Mill ne s'est pas inspiré de Chrysippe : la rencontre, à un si grand intervalle de temps, entre ces deux grands esprits n'en est que plus remarquable et significative. Comme la logique du Portique, celle de Mill repose tout entière sur ce principe qu'on ne pense pas par concepts, que les idées générales ne sont que des noms, ou du moins qu'elles ne sont rien sans les noms. Mill aurait sans doute accepté la division stoïcienne entre le σημαῖνον et le σημαινόμενον. En définissant la logique la science de la preuve, Mill exprime la même idée qu'ont eue les stoïciens lorsqu'ils distinguaient les vérités immédiatement évidentes de celles qui sont connues indirectement à l'aide des *signes* ou *preuves*, et lorsqu'ils faisaient commencer la logique avec les propositions conditionnelles qui sont déjà, comme le dit Mill (*Syst. of Log.*, I, 4, 3), de véritables inférences. Comme les stoïciens, il soutient que nos jugements portent, non sur des idées, mais sur des choses, sur des réalités individuelles et concrètes. Quand il remplace la compréhension et l'extension de l'ancienne logique par la connotation et la dénotation, s'il ne renonce pas radicalement, comme les stoïciens, à la distinction des classes et des genres, il se refuse du moins à les considérer comme se contenant, se convenant, ou se subordonnant les uns aux autres. Comme les stoïciens, et pour les mêmes raisons, Mill considère la définition comme toute nominale (*Syst. of Log.*, I, 8, 5), comme exprimant les propriétés constantes, les marques distinctives des différents êtres; il renonce à déterminer les essences et il abandonne les différences spécifiques : il énumère les *propres* (*Syst. of Log.* I, 8, 4) : « Homme est toute chose qui possède tels et tels attributs; homme est toute chose qui possède corporéité, organisation, vie, raison, et certaines formes extérieures. » — Cf. *Ibid.* 7 : « Le philosophe choisira autant que possible les *differentiae* qui conduisent au plus grand nombre de *propria* importants : car ce sont les *propria* qui, mieux que les qualités plus obscures et plus cachées dont souvent ils dépendent donnent à une agglomération d'objets cet aspect général et le caractère d'ensemble qui désignent les groupes dans lesquels

ils tombent naturellement ». Dans la théorie du raisonnement, le principe formulé par Mill (*Philos. of Ham.*, ch. XIX) : « le signe du signe est le signe de la chose signifiée » rappelle, même dans les mots, la doctrine stoïcienne des σημεῖα. Les stoïciens n'ont pas dit et ne pouvaient pas dire que les majeures des syllogismes ne sont que des registres d'expériences passées, des *memoranda* qui résument un grand nombre de faits observés : mais ils ont été amenés par la force des choses à donner dans leur doctrine une place distincte, et une grande place, à la théorie des *signes* qui est, sinon une théorie de l'induction, du moins une sorte de solution du problème de l'induction : et cette solution, ils ont bien vu, comme Mill, qu'elle doit précéder la théorie de la démonstration, dont elle est la condition. La logique stoïcienne tendait à devenir une logique inductive : elle s'est arrêtée en chemin : ce sont les épicuriens qui ont développé cette conséquence naturelle et peut-être nécessaire du sensualisme et du nominalisme.

Il ne faudrait pas pousser trop loin cette comparaison que nous ne faisons d'ailleurs ici qu'esquisser : il y a certainement de notables différences entre la logique de Mill et celle du Portique. Mais il n'est pas téméraire d'affirmer que les ressemblances l'emportent sur les différences. L'identité des principes, comme il fallait s'y attendre, a engendré la ressemblance des conclusions. Peut-être Mill a-t-il été plus conséquent avec lui-même en subordonnant résolument le syllogisme à l'induction et à l'expérience. Mais Chrysippe ne reprend-il pas l'avantage si on songe qu'il a laissé de côté toute considération de classes et de genres pour s'attacher uniquement à l'idée de succession nécessaire ou de loi? Et si Stuart Mill avait connu la logique des stoïciens, qui sait s'il ne se serait pas enhardi à simplifier comme eux la théorie du syllogisme, à supprimer les distinctions de quantités, et s'il se fût donné tant de peine pour conserver, en les conciliant avec son point de vue nouveau, les anciennes distinctions et les formules mêmes du Moyen Age? Il n'est pas sûr qu'il ne soit pas tombé lui-même dans cette faute qu'il signale si ingénieusement, quand il dit (*Syst. of Log.*, II, 2, 2) : « Il suffit souvent qu'une erreur qui semblait à jamais réfutée et

délogée de la pensée soit incorporée dans une nouvelle phraséologie pour être la bienvenue dans ses anciens domaines, et y rester en paix pendant un autre cycle de générations.... Bien que rejetée nominalement, cette doctrine (de la réalité des universaux) déguisée, soit sous les idées abstraites de Locke, soit sous l'ultra-nominalisme de Hobbes et de Condillac, ou sous l'ontologie des kantistes, n'a jamais cessé d'empoisonner la philosophie. » Un stoïcien rigoureux dirait que Chrysippe avait déjà guéri la philosophie, et qu'il reste encore trop de ce poison dans le système de Mill. Ce n'est pas la moindre des curiosités que nous présente la logique des stoïciens que de dépasser, par certains côtés, la logique nominaliste de Stuart Mill lui-même, et de rejoindre celle de Herbert Spencer. Elle pourrait sans trop de difficulté s'accommoder de la théorie des syllogismes à quatre termes (*First Princ.*, VI, ch. 6, 296).

Si les considérations qui précèdent sont exactes, nous sommes en droit de conclure que la logique des stoïciens a son caractère, sa physionomie propre, son originalité et même une valeur fort supérieure à celle qu'on lui attribue d'ordinaire. Elle s'oppose à celle d'Aristote, bien plutôt qu'elle ne la continue. La constatation de ce fait n'est peut-être pas moins importante pour la philosophie elle-même que pour l'histoire de la philosophie : c'est une preuve ajoutée à tant d'autres, que dans son évolution ou dans son progrès, la pensée antique a parcouru à peu près les mêmes étapes que la pensée moderne. Enfin il n'est peut-être pas sans intérêt pour l'histoire de la logique de montrer que les plus grands dialecticiens de l'antiquité ont été de purs nominalistes.

XII

LA LOGIQUE DES STOÏCIENS

(DEUXIÈME ÉTUDE)

Dans une étude intitulée *La Logique des stoïciens*, publiée en 1892 dans l'*Archiv für Geschichte der Philosophie*[1], j'ai essayé de déterminer les caractères distinctifs de la logique stoïcienne et d'en montrer le véritable sens et la portée. Les stoïciens sont ouvertement nominalistes. Comme l'avait déjà dit Antisthène, les individus seuls existent. Il n'y a aucune place dans toute leur philosophie pour le concept, pour les genres et les espèces qui sont des choses intemporelles, c'est-à-dire non réelles.

Dès lors on doit s'attendre à ce que leur logique, s'ils en ont une, soit nettement différente de celle d'Aristote, fondée tout entière sur la considération des genres et des espèces. C'est, en effet, ce qui arrive, et, dès qu'on prend la peine d'examiner attentivement les documents relatifs à cette question que l'antiquité nous a laissés, on s'aperçoit que les historiens de la philosophie ou de la logique se sont trompés quand ils n'avaient vu dans la logique stoïcienne qu'une reproduction affaiblie de celle d'Aristote.

Ce n'est pas la logique de l'*Organum*, c'est une tout autre logique fondée sur un principe différent et animée d'un tout

1. C'est l'étude précédente.

autre esprit, quoique tout aussi rigoureuse ou, comme il dit, apodictique, que Chrysippe a prétendu constituer.

La théorie de la définition, celle du jugement, la préférence accordée aux syllogismes hypothétiques et disjonctifs, la forme de ces raisonnements, leur réduction à cinq types principaux, sans qu'il puisse être jamais question de figures, enfin la théorie des signes indicatifs, tels sont les principaux arguments qui prouvent l'irréductibilité de la logique stoïcienne à la logique aristotélique. L'idée de la loi est substituée à l'idée d'essence, la logique tout entière est fondée sur l'idée de séquence nécessaire. Une telle conception, surtout dans un système sensualiste, implique de toute évidence un fréquent recours à l'expérience. C'est pour cette raison et quelques autres encore que j'avais cru pouvoir rapprocher la logique des stoïciens de celle de Stuart Mill.

M. O. Hamelin, dans un article publié dans l'*Année philosophique* (dirigée par F. Pillon, douzième année, 1901; Paris, 1902), a repris la question à son point de vue, et a soutenu une interprétation de la logique stoïcienne différente de celle que j'en avais proposée.

M. Hamelin ne conteste pas le nominalisme des stoïciens; il reconnaît qu'ils ont substitué l'idée de loi à celle d'essence, et il accorde, ce qui était après tout l'objet principal de notre travail, que, dans sa forme extérieure, dans son expression, telle que la fournit la théorie du jugement et du raisonnement, la logique stoïcienne diffère profondément de la logique d'Aristote fondée sur le principe de contradiction. La différence entre l'essence et la loi n'empêche pas qu'en dernière analyse l'une et l'autre expriment la même chose, et on pourrait une fois de plus adresser aux stoïciens ce reproche, si souvent formulé par les anciens contre leur morale, d'avoir innové dans les mots plutôt que dans les choses. Par suite le rapprochement que je m'étais cru autorisé à faire entre la logique des stoïciens et celle de Stuart Mill serait tout à fait extérieur et même sans exactitude, car, si elle était empirique, cette logique perdrait son caractère de nécessité et de rationalité que les stoïciens ont eu visiblement à cœur de maintenir. Ce n'est pas de Stuart Mill, c'est plutôt de Spinoza qu'il faudrait, si l'on voulait à toute

force lui trouver une analogie dans la philosophie moderne, rapprocher la logique des stoïciens.

Les arguments de M. Hamelin méritent une très sérieuse considération : en particulier il a mis en lumière, avec plus de précision et de force que personne ne l'avait fait avant lui, le caractère de rationalité et de nécessité apodictique que les stoïciens ont voulu par-dessus tout conserver à leur logique; et, s'il était certain qu'il ne peut y avoir de nécessité et de rationalité que là où règne le principe de contradiction appliqué à des notions, il faudrait bien lui concéder que la logique des stoïciens, puisqu'elle est une logique, ne diffère pas très profondément de celle d'Aristote. Cependant, après mûr examen, il ne nous a pas semblé que la thèse de M. Hamelin fût exacte de tous points; et comme il s'agit après tout d'une question assez importante pour l'histoire de la philosophie, on nous excusera d'y revenir encore une fois et d'essayer, malgré les difficultés qu'elle présente, d'y apporter quelque lumière.

Les textes indiqués par M. Hamelin à l'appui de son interprétation ne sont pas décisifs. Le passage de Sextus (*Pyrrh.*, II, 101, 104) où se trouve formulée la définition du signe indicatif ou, ce qui revient à peu près au même pour les stoïciens, du signe en général, montre bien qu'entre l'antécédent et le conséquent il y a un rapport nécessaire. Il ne dit pas que ce rapport se réduise en dernière analyse à une identité, c'est seulement une séquence constante et nécessaire. On sait que c'est justement sur ce point qu'un long débat s'est élevé entre les stoïciens et les épicuriens, ces derniers admettant que le conséquent suit invariablement l'antécédent, les premiers exigeant en outre l'ἀκολουθία, c'est-à-dire l'impossibilité de poser l'un des termes sans l'autre. A la vérité, d'après un autre texte de Sextus et un autre de Plutarque indiqués également par M. Hamelin, certains stoïciens se montraient encore plus exigeants et voulaient que le lien unissant les deux termes fût ce qu'ils appelaient ἔμφασις (*Pyrrh.*, VIII, 254; Plut., *De εἰ ap. Delph.*, p. 387). Ce qui signifie que l'un et l'autre doivent être identiques, mais cette opinion nous est présentée comme ayant été défendue par quelques stoïciens, peut-être par ceux qui,

harcelés par les objections des adversaires, apercevaient mieux les difficultés de la thèse stoïcienne. Nulle part il ne nous est dit que cette thèse ait été celle du Portique tout entier. Au contraire, la définition courante du signe indicatif est celle que nous venons de rappeler, et les exemples invoqués à l'appui de cette définition : *Si un homme est blessé au cœur, il mourra; Si une femme a du lait, elle a accouché* (*Adv. Math.*, VIII, 252), attestent jusqu'à l'évidence qu'il s'agit d'une séquence empirique et non d'une identité logique.

On peut soutenir sans doute que la séquence n'est vraiment nécessaire au sens absolu du mot que si elle recouvre ou implique une identité. S'il est logiquement impossible de concevoir autrement la séquence nécessaire, c'est une question sur laquelle nous reviendrons tout à l'heure. Pour le moment, contentons-nous de remarquer que les stoïciens ne disent expressément rien de semblable.

Mais il faut pénétrer plus avant et essayer de dégager le sens exact des formules stoïciennes. Est-il possible de parler d'identité logique dans une doctrine aussi nominaliste que l'est le stoïcisme? M. Hamelin admet avec nous qu'en raison de leur nominalisme, les stoïciens ont complètement modifié l'appareil extérieur de leur logique; est-il possible de croire qu'ils en soient venus là et qu'un changement de point de vue si important n'ait pas imposé une modification complète du fond aussi bien que de la forme? Je crois bien qu'il y a contradiction à admettre, d'une part, le caractère nominaliste de la logique stoïcienne, et, d'autre part, l'identité de cette logique avec celle d'Aristote. Entre les deux points de vue il y a contradiction absolue, et Chrysippe n'était pas homme à reculer devant les conséquences qu'entraîne nécessairement la thèse nominaliste.

On peut bien, en effet, parler d'identité entre les deux termes d'une proposition ou les diverses propositions d'un raisonnement lorsqu'avec Platon et Aristote on admet que la proposition ou le raisonnement porte sur des *idées*, sur des *genres* ou des *espèces* entre lesquels on peut concevoir des rapports de contenance, ou de convenance, ou d'inhérence, ou, pour employer un terme plus ancien, une participation. Ce n'est pas que cette conception même ne présente des difficultés, ainsi que l'atteste le long débat soulevé par la théorie platonicienne de la participation. Ce n'est pas sans peine que cette conception s'est imposée; mais, quoi qu'il en soit, elle a prévalu, et il est admis à titre de postulat, si l'on veut, qu'une même chose, l'idée, peut être à la fois en elle-même et hors d'elle-même, une et multiple. Mais quand on abandonne à tort ou à raison ce point de vue, quand on s'interdit de propos délibéré de spéculer sur des idées déclarées irréalisables, il en est tout autrement. La proposition et le raisonnement stoïciens portent uniquement sur des réalités, et en cela sans doute leur Logique ressemble à celle d'Aristote; et on voit ici la différence du point de vue antique et du point de vue moderne; il n'y a pas dans l'antiquité de Logique formelle au sens que les modernes donnent à ce mot. Mais les stoïciens se séparent tout aussitôt d'Aristote en déclarant que les réalités dont il s'agit sont des êtres individuels, et il faut savoir qu'ils refusent expressément d'admettre que deux êtres, même deux grains de blé, même deux œufs ou deux cheveux, soient assez semblables entre eux pour être indiscernables. Ce n'est plus sur ce qu'il y a de commun entre les êtres que porte le raisonnement, mais au contraire sur la différence, sur le propre, ἰδίως ποιόν, ou encore la qualité essentiellement individuelle. Dès lors, si les stoïciens sont d'accord avec eux-mêmes, s'ils ne veulent renoncer ni à leur nominalisme ni à leur réalisme, il faut bien que leur théorie logique n'implique pas des identités partielles ou totales entre les éléments soit de jugement, soit de raisonnement.

En fait, les textes prouvent jusqu'à l'évidence que ce qu'affirme uniquement la proposition, c'est, non pas que deux choses d'ailleurs différentes soient identiques, mais seulement qu'elles se suivent constamment. S'il y a ressemblance ou identité, c'est uniquement dans l'ordre de succession et non pas dans les choses elles-mêmes. C'est ainsi que l'idée de *loi* se substitue d'elle-même à celle d'essence, et il s'agit ici, non d'une différence de détail, mais d'une différence profonde commandée par la logique même du système.

On peut s'assurer que tel est bien le point de vue des stoïciens en se rappelant leur théorie de la définition et leur théorie de la démonstration.

La théorie de la définition qu'ils substituent à celle d'Aristote est très significative. Il ne s'agit plus ici de genre prochain et de différence spécifique; surtout il n'est plus question d'assurer ici une hiérarchie de caractères considérés les uns comme primordiaux et en quelque sorte dominateurs, les autres comme dérivés ou subordonnés. Précisément Alexandre d'Aphrodisias, fidèle à la pensée de son maître, reproche aux stoïciens d'avoir altéré sa doctrine sur ce point.

La définition, en effet, n'est plus pour eux que l'indication des caractères propres (ἰδίου ἀπόδοσις) et, comme je l'ai déjà fait remarquer, Stuart Mill a retrouvé une conception toute semblable. On a suffisamment défini un être ou une chose quand on a énuméré les caractères, si nombreux qu'ils soient, qui la distinguent de toute autre, et ces caractères unis sont donnés comme juxtaposés les uns aux autres; le lien qui les unit est uniquement un lien de concomitance ou de succession, c'est une relation dans le temps.

Il en est de même de la théorie du raisonnement et de celle de la démonstration. Ce qui est affirmé dans le syllogisme stoïcien, c'est que si un individu présente un certain caractère, si Socrate est homme, il présentera aussi un autre caractère, Socrate sera mortel. Ici encore il n'y a point de rapport d'inclusion ou d'exclusion entre des concepts, mais un rapport de concomitance ou de séquence entre des qualités particulières. Dira-t-on que, malgré tout, ce syllogisme, comme celui d'Aristote, est fondé sur une ressemblance, car l'humanité affirmée de Socrate dans la proposition hypothétique est la même qui est affirmée dans la proposition : or Socrate est homme, et qu'ainsi le syllogisme est fondé sur une identité partielle, qu'en fin de compte, comme dans la Logique aristotélique, il repose sur le principe de contradiction, le raisonnement revenant à dire que, ayant posé les deux prémisses, on ne peut sans se contredire ne pas poser la conclusion. Il faut bien en convenir, et c'est assurément le principe de contradiction qui est le nerf du syllogisme dans toute Logique; mais il faut ajouter que, dans la Logique stoïcienne, l'objet propre du raisonnement n'est pas d'affirmer une ressemblance, mais de passer de cette ressemblance à une autre qui lui fait suite dans le temps.

Mais surtout, en accordant que le syllogisme est fondé sur une identité, on n'en peut dire autant de la démonstration. Un syllogisme peut être correct sans être vrai; il n'en est plus de même de la démonstration de la proposition qui lui sert de point de départ. Ce que les stoïciens appellent le signe n'est pas, comme dans le syllogisme classique, une identité, mais une séquence. Or, c'est là l'essentiel, c'est ce qui fait toute la force de la démonstration.

S'il en est ainsi, il semble bien que la définition et la démonstration reposent en dernière analyse sur l'expérience; car l'expérience seule peut nous apprendre que des qualités d'ailleurs distinctes s'accompagnent ou se suivent dans le temps. C'est ainsi que Stuart Mill fait reposer sa théorie de la définition et par suite toute sa logique sur les données sensibles. Du nominalisme à l'empirisme la transition est facile et peut-être nécessaire. C'est aussi ce qu'avaient fait avant Mill les épicuriens, sensualistes et nominalistes comme les stoïciens, et nous savons que, sur ce point, une longue et subtile controverse s'était établie entre eux et les continuateurs de Chrysippe. Cependant les stoïciens sont et veulent être rationalistes. L'esprit de leur Logique tout entière, leurs affirmations réitérées, leur polémique avec les épicuriens ne laissent aucun doute sur ce point, et M. Hamelin a eu raison d'y insister. Entre l'antécédent et le conséquent il y a un rapport, non seulement de succession, mais de succession nécessaire, et cette nécessité, c'est la raison qui en est juge. La liaison est à la fois nécessaire et rationnelle, nécessaire parce que rationnelle. C'est ce qu'on voit très clairement dans leurs polémiques avec les disciples d'Épicure.

Comment comprendre cette nécessité intelligible qui est le trait prédominant de la Logique stoïcienne?

Il semble bien qu'elle ne puisse s'expliquer que par une identité entre les deux termes rapprochés. Si c'est la raison qui prononce *a priori* sur la nécessité, ne faut-il pas que ce soit parce qu'elle fait une analyse, parce qu'elle reconnaît les deux termes comme s'impliquant l'un l'autre, ou identifiés l'un à l'autre. Sans doute notre intelligence imparfaite n'aperçoit pas directement cette identité, mais une intelligence plus puissante l'apercevrait et notre esprit qui la devine prend sur lui de l'affirmer.

Peut-être les stoïciens ont-ils eu tort de ne pas aller jusque-là. Peut-être peut-on les accuser de n'avoir pas été jusqu'au bout de leur principe. Mais je crois bien qu'ils auraient récusé cette interprétation, et il faut convenir qu'ils avaient pour cela un motif assez sérieux, c'est qu'elle est incompatible avec leur nominalisme. Ils n'auraient pu y souscrire en effet, comme on l'a vu, qu'en admettant des rapports d'inclusion ou d'exclusion entre des idées ou des concepts, et c'est précisément ce qu'ils n'ont pas voulu faire.

Il faut donc, si l'on veut pénétrer le vrai sens de la doctrine, pousser les recherches un peu plus loin et voir s'il n'y aurait pas un moyen de concilier le nominalisme des stoïciens avec leur rationalisme. Il y a peut-être un moyen de comprendre la nécessité inintelligible ou rationnelle sans faire appel à l'analyse, et si on parvient à résoudre cette question, il s'en présentera tout aussitôt une seconde : comment et dans quels cas cette nécessité que notre esprit devine plutôt qu'il ne l'aperçoit est-elle légitimement affirmée? Telles sont les deux difficultés les plus graves que présente l'interprétation de la logique stoïcienne.

A côté de la nécessité logique on peut en concevoir une autre qu'on appellera, si l'on veut, avec Leibniz, *hypothétique*. Cette nécessité n'est pas moins rigoureuse en fait que la première, puisque, l'antécédent étant donné, le conséquent arrive infailliblement. .

Elle n'est pas non plus moins intelligible ou moins rationnelle, si du moins on admet que la liaison entre l'antécédent et le conséquent a été établie en vue du plus grand bien, soit par une volonté transcendante comme celle de Dieu, soit par une intelligence immanente. Si notre raison faible et bornée a besoin de recourir à l'expérience pour la connaître, une intelligence plus puissante et même la nôtre, lorsqu'elle est arrivée à la vraie science, la comprend directement. Et lorsque nous dépassons les données incomplètes de l'expérience, lorsque nous anticipons sur l'expérience future, c'est en quelque sorte parce que nous pressentons la sagesse qui a disposé toutes choses en vue de fins et que nous avons confiance en elle. Sur ce fondement rien n'empêche d'établir une logique rigoureuse et rationnelle; elle reposera à la fois,

pour parler le langage de Leibniz, sur le principe de contradiction et le principe de raison suffisante.

On peut s'assurer que telle a bien été la conception stoïcienne de la nécessité, si on considère la doctrine de Chrysippe sur les possibles. Rappelons seulement sa controverse avec Diodore de Mégare, telle qu'elle est rapportée dans le *De Fato* de Cicéron.

Selon Diodore, il n'y a de possible que ce qui est arrivé ou arrivera. Selon Chrysippe, il y a des possibles qui auraient pu se réaliser et ne se réaliseront jamais. Entre ces derniers et ces premiers il faut bien qu'une volonté ou une intelligence ait fait un choix, et ce choix ne peut être fondé que sur la considération du bien. C'est la différence du fatalisme et du déterminisme. Diodore était un logicien qui se réclamait uniquement du principe de contradiction et n'avait égard qu'à la nécessité abstraite, Chrysippe appliquait à sa manière le principe de raison suffisante, et son déterminisme était lié à son optimisme. Cette parenté entre le stoïcisme et la doctrine de Leibniz a été reconnue par Leibnitz lui-même de la façon la plus expresse, notamment en divers passages de sa *Théodicée*.

Dès lors, si l'on veut chercher des ressemblances entre la Logique des stoïciens et celle des modernes, ce n'est pas, comme le veut M. Hamelin, chez Spinosa, c'est chez Leibniz qu'on trouvera les analogies les plus importantes. On peut même dire qu'entre la conception de Spinoza et celle des stoïciens il y a une oppositin radicoale : c'est Spinoza, en effet, qui prend parti pour la nécessité absolue, celle que Leibniz appelle métaphysique, par opposition à la nécessité hypothétique ou morale. Leibniz a signalé lui-même la différence qui le sépare sur ce point de Hobbes et de Spinoza. On s'assurera qu'il ne s'agit pas ici d'une divergence sans importance, si l'on considère qu'il n'y avait rien à quoi Spinoza fût plus opposé que la conception de la nécessité telle qu'elle apparaît chez Leibniz.

Déjà Descartes avait reproché aux anciens d'assujettir la volonté des dieux au Styx. Spinoza, dans le deuxième scolie de la proposition 33, partie 1, écarte comme la plus fausse de toutes la doctrine qui place le bien au sommet des choses et y subordonne la volonté même et l'intelligence de Dieu. Il

est si éloigné de cette conception qu'il préférerait encore, quoiqu'il la juge inacceptable, la théorie cartésienne de la volonté arbitraire de Dieu. Par une interversion des rôles qui nous paraît étrange, mais qui s'explique très clairement, c'est Spinoza qui reproche aux philosophes de l'école de Leibniz de tout soumettre à la nécessité, et c'est lui qui prend contre eux la défense de sa liberté. Il est vrai que cette dernière consiste, suivant lui, dans le développement nécessaire et déterminable *more geometrico* des attributs et des modes de la substance éternelle.

Quoi qu'il en soit, il reste à savoir dans quel cas et à quelles conditions l'esprit humain est en droit d'affirmer une liaison nécessaire entre deux choses conçues d'ailleurs comme distinctes l'une de l'autre. Ici il faut bien recourir à l'expérience, car il est clair que la raison ne peut se prononcer arbitrairement. On s'attendrait à rencontrer ce que les modernes appellent une théorie de l'induction, qui serait le complément indispensable de la Logique stoïcienne. Cependant nous ne trouvons rien de pareil. Il semble que, pressés de questions embarrassantes sur ce point délicat, les stoïciens se soient bornés à dire et à répéter que le signe indicatif diffère du signe commémoratif par la nécessité du lien qu'il affirme entre l'antécédent et le conséquent, que cette nécessité est connue par la raison, et qu'ils se soient refusés à s'expliquer davantage. Natorp, exposant la polémique des stoïciens, demande : « D'où les stoïciens savent-ils qu'il y a un lien nécessaire entre l'humanité et la mortalité? » et il répond : « Peut-être parce que stoïcisme l'exige ainsi ».

Il faut convenir qu'il y a ici dans la logique stoïcienne une véritable lacune. Toutefois il paraît impossible qu'une question de cette importance ait entièrement échappé à l'attention d'un logicien tel que Chrysippe. Si elle ne trouve pas dans son système une solution expresse, c'est peut-être parce qu'elle est implicitement résolue ou encore parce que la question est autrement posée.

On n'a peut-être pas assez pris garde, dans les interprétations qu'on nous a données de la logique stoïcienne, à la théorie de la πρόληψις ou anticipation. Que les notions générales, expressions verbales et en elles-mêmes irréelles des

liens qui existent entre les êtres de la nature, viennent uniquement de l'expérience, c'est ce qui est hors de doute. Elles sont, suivant la définition consacrée par Diogène Laërce, des souvenirs de phénomènes antérieurs souvent donnés ensemble. Sur ce point la définition stoïcienne ne diffère pas de celle d'Épicure ; mais en même temps il nous est dit que la πρόληψις est un critérium de la vérité. C'est la formule même de Chrysippe, et ces termes montrent que les stoïciens la considéraient comme aussi infaillible que la sensation elle-même ou la représentation compréhensive. Or cela signifie sans aucun doute que les rapports impliqués entre les divers éléments d'une notion générale existent réellement dans les choses ; les notions sont les copies fidèles et rigoureusement exactes des choses existantes. Lors donc que, pour les appliquer à un cas particulier, notre pensée réfléchit, les décompose et les analyse, elle ne fait autre chose que développer ce qui y est implicitement contenu. Si nous savons avec certitude qu'il y a un lien nécessaire entre la cicatrice et la blessure, c'est l'expérience seule qui nous l'a appris. Rien ici ne ressemble à l'innéité ou à ce que les modernes appellent synthèse *a priori*, et il ne s'agit pas davantage d'une analyse *a priori*. Elle n'en a que l'apparence, ou du moins c'est l'analyse d'une synthèse qui a été faite une première fois *a posteriori*.

En un sens cependant il y a dans ce mode de connaissance quelque chose de rationnel.

Si les προλήψεις sont un critérium infaillible, c'est qu'elles ont été fournies sans réflexion et sans art. Elles sont l'œuvre de la nature ou, ce qui revient au même, de la raison qui gouverne les choses, et c'est précisément parce que l'examen, la critique n'y sont pour rien, qu'elles méritent toute notre confiance. Dès lors rien d'étonnant à ce que les produits de cette raison spontanée nous représentent la réalité elle-même ; en analysant les concepts que l'expérience a formés, notre raison ne fait autre chose que se retrouver elle-même, elle reprend en quelque sorte son bien, et quand elle affirme dans un cas particulier la nécessité du lien qui fait joindre l'antécédent au conséquent, elle se place en quelque sorte dans l'absolu, elle parle au nom de la Raison universelle.

Ici l'empirisme et le rationalisme se confondent en quelque manière, l'expérience n'est pas autre chose qu'un premier acte, une première manifestation de la Raison.

Notons ici un trait curieux et très particulier de la Logique stoïcienne. Si la πρόληψις est infaillible, c'est précisément parce qu'elle est l'œuvre spontanée de la Nature, elle se forme en nous sans notre participation. En d'autres termes, une théorie de l'induction telle que la conçoivent les modernes, serait non seulement superflue, mais même contraire à l'esprit du système.

Les épicuriens, qui n'ont pas dans la nature la même confiance superstitieuse que les stoïciens, et qui ne peuvent la charger de leur expliquer tout ce qui les embarrasse, se placeront, du moins ceux de la nouvelle génération, à un point de vue tout opposé. Ils comprendront qu'avant de passer du semblable au semblable il faut s'assurer, par de nombreuse et patientes observations et par de véritables expérimentations, que les ressemblances affirmées entre plusieurs choses ne sont pas accidentelles, mais essentielles.

C'est par là qu'ils seront avant les nouveaux sceptiques les véritables initiateurs de la méthode expérimentale et les précurseurs de Bacon et de Stuart Mill.

Les stoïciens, au contraire, tournent le dos à la science moderne. Pour parler le langage de Bacon, l'*experientia literata* leur paraît suspecte parce qu'elle substitue le travail de l'homme à celui de la nature. Pour eux le critérium de la vérité, c'est l'induction *per enumerationem simplicem*.

On le voit, à aller au fond des choses, la Logique stoïcienne diffère profondément de celle de Stuart Mill. Il n'en est pas moins vrai qu'elle lui ressemble par son nominalisme et par ce qu'elle contient d'empirisme, par sa théorie de la définition, par l'esprit, sinon par la lettre, de sa théorie du raisonnement; mais je ne fais point difficulté d'avouer que les différences sont beaucoup plus essentielles que les ressemblances. Sans aucun doute les stoïciens se rangent du côté des rationalistes; mais ce n'est pas avec Spinoza, encore moins avec les idéalistes hégéliens, qu'ils présentent le plus d'analogie. Rien n'est plus éloigné de Spinoza que leur conception finaliste et optimiste. Si l'on veut à toute force leur trouver

des analogies avec la philosophie moderne, c'est de Leibniz qu'il faut les rapprocher, et l'auteur de la *Théodicée*, comme nous l'avons vu, a signalé lui-même les ressemblances profondes entre sa doctrine et celle de Chrysippe et des vieux stoïciens.

XIII

LA THÉORIE DU PLAISIR D'APRÈS ÉPICURE[1]

I

Tous ceux qui ont étudié avec quelque attention la morale d'Épicure savent que si le philosophe définit le souverain Bien par le plaisir, il donne à ce mot une signification très particulière, qui n'est pas celle de la langue usuelle et de l'opinion commune. Mais quelle est exactement cette signification? Quelle idée Épicure s'est-il faite du plaisir? C'est ici que commence la difficulté. La plupart des historiens, à l'exception peut-être du seul Guyau[2], admettent que selon Épicure le plaisir se réduit à l'absence de douleur : « indolentia » — « nihil dolere », ce que nous appellerions un état purement négatif, et il faut convenir que les textes qui justifient cette interprétation sont très nombreux et confirmés par le témoignage même du Maître, lorsqu'il dit : « La limite de

1. F. C. S. Schiller, *Sur la conception de* l'ἐνέργεια ἀκινησίας (*Bibl. du Congrès Intern. de Philosophie*, t. IV), Paris, Colin, 1902. — Cf. Guyau, *La Morale d'Épicure*, Paris, G. Baillière, 1878. — Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887. — Natorp, *Die Ethika des Demokritos*, Marburg, 1878.

2. Guyau a bien vu (*Morale d'Épicure*, p. 55-56) que le plaisir tel que l'a conçu Épicure ne saurait être purement négatif et qu'il ne se réduit pas à l'absence de douleur. Il a bien montré aussi que le plaisir a pour condition l'équilibre corporel. Mais il ne semble pas qu'il ait suffisamment justifié ses assertions sur ce point; il a entrevu ou deviné le vrai sens de l'Épicurisme, il n'a pas donné de sa thèse une démonstration rigoureuse.

la grandeur des plaisirs, c'est la suppression de toute douleur ». Mais, d'un autre côté, il paraît difficile de contester que le même mot ait été pris souvent dans un sens différent et qu'il ait désigné un état très positif de jouissance actuelle, qui est évidemment autre chose qu'une absence de douleur. Cicéron semble bien avoir raison lorsque, au IIe livre du *De Finibus* (V, 16), il accuse formellement Épicure d'avoir désigné par un même mot : voluptas, ἡδονή, deux choses distinctes, d'une part, l'absence de douleur ou le plaisir en repos, *voluptas in stabilitate*, par exemple l'état de l'homme qui ne souffre pas de la soif, et, d'autre part, le plaisir en mouvement ou positif, *voluptas in motu*, par exemple l'état de l'homme qui a soif et qui boit. On a même accusé Épicure d'avoir profité de cette équivoque pour jouer en quelque sorte double jeu et satisfaire tour à tour les amateurs du plaisir et les partisans d'une morale plus sévère. Il flatte l'opinion des premiers lorsqu'il dit que le ventre est « le principe et la racine de tout bien » (Us., 409[1]), ou encore quand il déclare expressément : « Je ne sais comment concevoir le bien, si je fais abstraction des plaisirs du goût, abstraction de ceux de Vénus, abstraction de ceux de l'ouïe, abstraction des mouvements agréables qui viennent de la forme par la vue » (Us., 67), ou encore lorsqu'il dit : « Si les objets qui provoquent les plaisirs des débauchés dissipaient les craintes de l'âme, celles qui sont causées par les météores, par la mort et par les douleurs; si, en outre, ils enseignaient la limite des désirs, nous n'aurions aucune raison d'adresser le moindre blâme aux débauchés, comblés de toutes parts de plaisirs et ne ressentant en aucune manière la souffrance et la peine, qui sont le mal » (Diog., X, 142). Mais il est aisé de tourner la médaille, et d'autres textes non moins précis et non moins authentiques nous présentent la doctrine sous un tout autre aspect. Épicure proteste lui-même contre l'interprétation donnée déjà de son temps à sa doctrine : « Lorsque nous disons que le plaisir est le souverain bien, nous ne parlons ni des plaisirs des débauchés ni de ceux qui consistent dans

1. Pour plus de brièveté nous citons les textes d'Épicure d'après l'excellent recueil d'Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887.

la jouissance physique, comme le pensent quelques-uns par ignorance ou parce qu'ils ne sont pas d'accord avec nous ou parce qu'ils nous comprennent mal; nous entendons seulement le fait de ne pas souffrir dans son corps et de n'être pas troublé dans son âme » (Diog., X, 131). C'est ainsi qu'il dit encore qu' « avec un peu de pain et d'eau il rivalise de félicité avec Jupiter », et on sait d'ailleurs qu'il a conformé sa vie à cette maxime puisqu'il lui suffisait, pour vivre, d'un as par jour.

Sur un autre point la pensée du philosophe ne paraît pas moins flottante et indécise. Il dit, d'une part, qu'il n'y a qu'un seul plaisir, le plaisir du ventre; que tous les plaisirs, les plus savants et les plus raffinés, ne sont que des variétés du plaisir de la chair, ποικίλλεται (Diog., 144), et s'y ramènent (Us., 409). D'autre part, il parle souvent des plaisirs de l'âme et les met au-dessus de ceux du corps (Us., 437 et 439), parce qu'ils sont plus sûrs et plus en notre pouvoir. Enfin il considère le sage comme se suffisant pleinement à lui-même, αὐτάρκης (Diog., 139), ce qui veut dire qu'il est toujours en son pouvoir d'être heureux, qu'il n'est pas à la merci de la nature, qu'il est parfaitement indépendant. C'est pourquoi il lui arrive de déclarer que le sage est heureux même dans le taureau de Phalaris (Us. 601, sqq.), et on sait que lui-même, comme le prouve sa belle lettre à Idoménée (Us., 138), prétend que le dernier jour de sa vie il fut heureux, malgré les atroces souffrances de la maladie dont il mourut. Cependant il semble qu'il y ait encore ici une contradiction, car, même en définissant le plaisir comme le fait Épicure, on ne peut dire que le sage soit entièrement affranchi, puisqu'il lui faut au moins du pain et de l'eau, et qu'il n'est pas toujours en son pouvoir de se les procurer. D'ailleurs comment comprendre que le même philosophe nous dise que le sage est heureux dans le taureau de Phalaris et que le souverain bien consiste dans le plaisir, par où il entend le plaisir physique? Il ne s'agit en outre pas ici d'une pensée exprimée accidentellement par le philosophe; il y revient au contraire à plusieurs reprises, et divers témoignages nous montrent que la suprême sagesse est conçue de la même manière par Épicure et par les Stoïciens. C'est ainsi que Sénèque nous dit :

« *Invitis hoc nostris popularibus dicam : sancta Epicurum praecipere et, si propius accesseris, tristia* » (Us., 460). En présence de ces divergences déconcertantes, on comprend que les historiens aient souvent accusé Épicure de faiblesse logique, d'incohérence ou de contradiction, et ces reproches depuis l'antiquité ont été répétés sur tous les tons. Ils sont peut-être mérités, mais on conviendra aussi que les contradictions qu'on vient de signaler sont bien grossières, et qu'on doit y regarder à deux fois avant de les attribuer à un philosophe qui a exercé une si grande action et groupé autour de lui un si grand nombre de disciples enthousiastes dans cette Grèce qui comptait tant d'esprits subtils, si ingénieux et si prompts à la critique. Ne pourrait-il se faire que les interprètes et les historiens n'aient pas bien saisi la pensée du philosophe et n'aient pas toujours réussi à se placer au vrai centre de perspective d'où on peut découvrir tout l'ensemble d'un système et en apercevoir l'unité? En tous cas, avant d'accuser le philosophe, on doit faire tous ses efforts pour découvrir sa véritable pensée. C'est notre excuse pour revenir sur une question qui peut sembler rebattue et épuisée. Nous ne voulons à aucun degré plaider une cause ou tenter une réhabilitation. C'est à un point de vue purement historique que nous entendons nous placer, et c'est par un examen attentif des textes que nous voulons essayer de déterminer avec précision ce qu'Épicure désignait par le nom de *Plaisir*.

II

Un témoignage fort ancien, et qui semble avoir échappé à l'attention des critiques, prouve qu'il y a eu sur cette question un malentendu. Les épicuriens authentiques n'ont jamais admis l'interprétation qu'on a donnée, dès l'antiquité, de la doctrine d'Épicure et qui a prévalu dans la suite. Dans le passage que nous avons cité ci-dessus (*Fin.*, II, 4, 12) Cicéron, et il semble en cela l'interprète même du bon sens, distingue nettement trois manières d'être : la douleur, par exemple l'état de l'homme qui a soif et ne peut boire; l'ab-

sence de douleur, ou, si l'on veut, le plaisir en repos, par exemple l'état de l'homme qui n'a pas soif et ne boit pas; enfin, le plaisir en mouvement, par exemple l'état de l'homme qui a soif et qui boit. Cicéron, nous l'avons dit, accuse avec insistance Épicure d'avoir désigné du même nom, plaisir, ces deux états en apparence si différents, le plaisir en repos et le plaisir en mouvement. Il est très remarquable que, dans la réponse qu'il lui fait, le défenseur d'Épicure ne disculpe point son maître sur ce point. Il ne donne aucune explication et se borne à dire que Cicéron ne comprend pas la pensée d'Epicure : « *Negatis nos intelligere quam dicat Epicurus voluptatem* ». Cette dénégation impatiente Cicéron : « *Soleo subirasci* », et il demande avec un peu d'humeur s'il ne sait pas le grec ou s'il ne connaît pas le véritable sens des mots. Il serait inutile de rechercher ici si l'auteur du *De Finibus* parle en son propre nom, comme l'admet par exemple M. Thiaucourt (*Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques*, p. 83. Paris, Hachette, 1885), ou s'il s'inspire d'un modèle grec, comme divers indices le donneraient à penser, par exemple d'Antiochus d'Ascalon. Quelque opinion que l'on adopte sur ce point, il résulte avec la dernière évidence du passage cité que les Épicuriens du temps de Cicéron ne reconnaissaient pas la pensée du Maître dans l'interprétation qu'en donne l'auteur du *De Finibus*. D'ailleurs le passage en question n'est pas le seul où Cicéron parle de ce dissentiment. Il y insiste un peu plus loin et constate qu'Épicure parle un langage qui lui est propre : « *Epicurus suo more loquatur, nostrum negligat* » (II, 5, 15). Il y revient encore à plusieurs reprises dans le *De Finibus*, notamment dans les passages 7, 21-23, 75. De même divers textes des *Tusculanes*, principalement livre III, chap. xx, semblent faire allusion à la perpétuelle querelle des Épicuriens et de leurs adversaires sur la définition du plaisir. Dès lors on ne peut accepter sans réserve ni l'accusation de Cicéron qui reproche à Épicure d'avoir confondu le plaisir en repos et le plaisir en mouvement, ni l'interprétation de la doctrine d'Épicure qui a prévalu depuis l'antiquité jusqu'à nos jours et d'après laquelle le plaisir, selon Épicure, se définirait d'une façon négative et serait seulement l'absence de douleur. Quels que soient le nombre, l'autorité, l'ancienneté des historiens et des critiques qui l'ont soutenue depuis Cicéron jusqu'à nous, elle doit être tenue pour non avenue, puisque les épicuriens ne l'ont jamais acceptée. Il y a là un point obscur qu'il faut élucider, et puisqu'il s'agit de la définition même du plaisir, il est clair que c'est le nœud de tous les problèmes que soulève l'interprétation de la morale épicurienne.

Le problème qui s'impose maintenant à la critique est de savoir quelle est cette signification du mot *plaisir* que Cicéron, de son propre aveu, n'a pas comprise, et que ses successeurs n'ont pas plus que lui essayé de retrouver. Pour résoudre cette question, le plus simple serait sans doute de recourir aux textes d'Épicure lui-même, puisque nous en avons de très précis et dont l'authenticité ne peut être sérieusement contestée. Il faut convenir pourtant que l'étude exclusive de ces textes ne nous donne pas une entière satisfaction. Il serait d'ailleurs étonnant qu'il en fût autrement; car, si les ouvrages d'Épicure étaient entièrement explicites, on ne comprendrait pas qu'un lecteur tel que Cicéron et tant d'autres après lui aient pu se tromper sur un point si important, et le long malentendu que nous venons de signaler serait inexplicable. A défaut d'une étude directe de la *lettre à Ménécée* et des textes d'Épicure que nous possédons, quelle méthode employer pour retrouver la pensée perdue d'Épicure?

Il semble bien qu'il n'y en ait qu'une seule : essayer de comprendre la doctrine du philosophe en la replaçant en quelque sorte dans son milieu historique, en la rapprochant des théories qui l'ont précédée et préparée, en se rendant compte des problèmes qui préoccupaient la pensée grecque au moment où Épicure a conçu son système, et des solutions qu'on leur avait données. Peut-être ce rapprochement permettra-t-il de définir avec exactitude l'idée que le philosophe s'est faite du plaisir; peut-être aussi comprendrons-nous alors pourquoi les textes qu'il nous a laissés nous paraissent trop peu explicites sur le point qui nous occupe. Il peut se faire, en effet, que les textes d'Épicure, tels qu'ils sont, aient paru suffisamment clairs à l'époque où ils ont été écrits, parce que le problème était autrement posé, et qu'ils aient cessé

de l'être par la suite parce que d'autres questions avaient surgi ou même que le sens des mots s'était modifié. C'est donc une nécessité, si l'on veut comprendre la définition d'Épicure, de revenir en arrière et de présenter un résumé des diverses théories relatives au plaisir proposées par les prédécesseurs d'Épicure, notamment par Aristippe, Platon et Aristote. Nous nous attacherons à présenter cet indispensable résumé sous la forme la plus succincte[1].

III

C'est chez Aristippe et les Cyrénaïques que nous trouvons pour la première fois une théorie précise du plaisir. Il est d'autant plus nécessaire de rappeler les principales thèses de cette école qu'on l'a souvent confondue avec celle d'Épicure, quoiqu'elle en diffère sur presque tous les points. D'abord le plaisir est défini un mouvement, et un mouvement léger, « λεία κίνησις », tandis que la douleur est un mouvement violent. Le premier de ces mouvements est comparé à la légère ondulation qui se produit à la surface des flots sous l'action du zéphyr, le second à la tempête qui les soulève. D'après un témoignage de Platon qui paraît bien se rapporter aux Cyrénaïques (*Philèbe*, 43, A; 53, C), ceux-ci, estimant avec Héraclite que tout dans le monde est en perpétuel mouvement, ne pouvaient admettre un troisième état que Démocrite avait considéré comme le souverain bien et qui était l'absence de trouble, le calme ou la tranquillité, γαλήνη, comparable à l'immobilité de la mer lorsqu'elle n'est agitée par aucun souffle[2]. Nous voyons apparaître ici une idée tout

1. On s'étonnera peut-être qu'après le savant ouvrage de Natorp : *Die Ethika des Demokritos*, p. 147 sqq., nous ne comptions pas Démocrite parmi les maîtres d'Épicure. Ce n'est pas que nous méconnaissions les ressemblances si soigneusement énumérées; mais ces analogies nous paraissent extérieures ou quelquefois accidentelles. Nous ne pouvons admettre qu' « Épicure soit parti de Démocrite et qu'il soit demeuré démocritéen » p. 133. L'objet du présent travail est précisément de montrer qu'Épicure a subi des influences bien autrement profondes, notamment celles de Platon et d'Aristote.

2. Natorp, *op. cit.*, p. 146. Nous acceptons sur ce point l'interprétation de Natorp qui considère le texte d'Eusèbe, *Praep. Evang.*, XIV, 18 (cf. Ritter et Preller, 208) comme d'origine démocritéenne.

opposée à ce que nous avons rencontré tout à l'heure chez Cicéron. Entre le plaisir et la douleur il ne peut y avoir de moyen terme, un état négatif, car un tel état serait un repos, et il n'y a point de place pour le repos dans une conception héraclitéenne du monde. Aussi voyons-nous que les Cyrénaïques étaient en opposition formelle avec les Épicuriens sur la question du plaisir constitutif, ἡδονὴ καταστηματική (Us., 451). Ils ne se contentaient pas d'ailleurs de l'argument que nous venons d'indiquer, ils ajoutaient qu'un tel plaisir ne saurait convenir à des êtres vivants, et ils ont formulé les premiers cette accusation, tant de fois répétée depuis, que le plaisir comme le conçoit Épicure est l'état d'un homme endormi ou d'un cadavre, νεκροῦ κατάστασις. En outre, toujours parce que les Cyrénaïques adoptent la thèse d'Héraclite sur l'écoulement perpétuel des choses, ils sont tout naturellement amenés à dire que le passé et l'avenir ne sont rien, puisque l'un n'est plus et que l'autre n'est pas encore. C'est donc uniquement à la jouissance présente, τὸ παρόν, qu'il faut s'attacher. Le sage n'a aucun souci ni de la veille ni du lendemain; il est tout à la minute présente. On verra plus loin que sur ce point encore Épicure est entièrement en désaccord avec Aristippe. En troisième lieu, il faut noter que les Cyrénaïques reconnaissent une différence spécifique entre les plaisirs du corps et les plaisirs de l'âme, et même ils déclarent les plaisirs ou les douleurs corporels inférieurs à ceux de l'âme (Us., 451 et 452). Sur ce point encore, Épicure leur est nettement opposé, et s'il admet des plaisirs de l'âme, on verra plus loin que c'est en un tout autre sens que les Cyrénaïques. Enfin, si Aristippe proclame que le plaisir en mouvement est le seul bien, il n'abandonne pas pour cela la thèse chère à Socrate et commune à tous les philosophes grecs de l'ἐγκράτεια ou de la maîtrise de soi. En cueillant le plaisir qui s'offre à lui, le sage demeure bien en possession de soi : ἔχω, οὐκ ἔχομαι disait Aristippe en parlant de Laïs, et s'il s'affranchit de l'univers, c'est en subordonnant à sa propre satisfaction les choses qui la lui procurent. C'est ce que montrent ces vers d'Horace, *Epist.*, I, 18 :

Nunc in Aristippi furtim praecepta relabor
Et mihi res, non me rebus, subjungere conor.

Épicure, comme nous le montrerons plus loin, a compris tout autrement l'attitude du sage à l'égard de l'ensemble de l'univers. Nous avons la preuve par le *Théétète* que Platon a connu très exactement et examiné de très près les théories de la sensation formulées dans l'école d'Héraclite, soit par Protagoras, soit par les Cyrénaïques. Le *Philèbe* nous fournit une preuve semblable en ce qui concerne la théorie du plaisir. Platon a exposé dans cet ouvrage nombre d'idées nouvelles, d'aperçus ingénieux ou profonds, dont quelques-uns sont demeurés comme des vérités acquises pour la pensée grecque et qui ont, en tout cas, exercé une incontestable influence sur la doctrine d'Épicure. Platon reste fidèle comme les Cyrénaïques au dogme héraclitéen de l'écoulement universel dans le monde du devenir. Le plaisir, sous toutes ses formes, doit donc, de toute nécessité, être défini un mouvement. Il n'y donc point de place dans sa psychologie pour le plaisir en repos. Aristote le lui reprochera plus tard, et, sur ce point, c'est du côté d'Aristote que se rangera Épicure. Mais Platon se sépare tout aussitôt d'Aristippe, en ce qu'il considère le plaisir, non comme un mouvement quelconque, mais comme un mouvement déterminé, au moins à l'état naturel et normal, et tendant à une fin. Il a pour objet l'ordre et l'harmonie. Il se produit quand le corps est en bon état, de même que la douleur se manifeste quand l'organisme est en péril ou se dissout. Les limites entre lesquelles il se produit sont l'évacuation et la réplétion (*Philèbe*, 31, E; *Rép.*, IX, 585, A). Il tend ainsi à une sorte d'équilibre. Pris en lui-même, le plaisir comporte le plus ou le moins. Il est de la nature de l'infini. Dans l'ordre normal, et lorsqu'il est conforme à la nature, il est limité, πεπερασμένον. Il n'est pas une pure quantité, mais renferme un élément qualitatif. On verra plus tard que les mêmes idées exprimées dans les mêmes termes se retrouvent dans la philosophie d'Épicure. En second lieu, Platon s'accorde encore avec Aristippe pour nier qu'entre le plaisir et la douleur il y ait place pour un troisième état qui serait l'indifférence ou le repos, ἡσυχία. En d'autres termes, il repousse expressément cette conception que nous avons rencontrée tout à l'heure chez Cicéron et qui paraît si conforme au sens commun. Il n'y a pas trois

états distingués, mais deux seulement : le plaisir et la douleur. Si Platon écarte l'idée d'un état intermédiaire, comme celui de l'homme qui n'a pas soif et ne boit pas, ce n'est pas faute de connaître la distinction des trois états, car il l'expose et la discute dans le *Philèbe* (33, A) et dans la *République* (IX, 583, C). Il invoque plusieurs arguments, outre celui qui est tiré de l'écoulement universel et qui lui est commun avec Aristippe. D'abord, s'il y a un intermédiaire entre le plaisir et la douleur, on ne pourra pas comprendre que cet état puisse se transformer, soit en plaisir, soit en douleur, de même qu'il est impossible qu'un métal supposé intermédiaire entre l'or et l'argent se transforme dans l'un ou dans l'autre. En outre, dans l'analyse très profonde qui est exposée au IXe livre de la *République* et où l'on retrouve jusque dans le détail quelques-unes des idées et même des expressions du *Philèbe*, il dénonce l'illusion psychologique de ceux qui croient éprouver un plaisir quand ils sont délivrés d'une douleur, ou inversement. Un tel état n'est pas un véritable plaisir, c'est un fantôme de plaisir; car, à la limite qui sépare le plaisir et la douleur, il faudra dire que l'état dont il s'agit est un plaisir en tant qu'il est la fin d'une douleur et une douleur en tant qu'il est la cessation d'un plaisir. Il ne peut être les deux à la fois. Il se produit ici une illusion. Si on distingue dans la réalité le haut, le bas et le milieu, l'homme qui passerait de la région basse dans la région moyenne pourrait croire qu'il s'est élevé et qu'il a atteint la partie supérieure; il n'en est rien cependant et cette illusion est causée par l'ignorance. De même l'homme qui cesse d'éprouver une douleur croit avoir atteint le véritable plaisir, mais il est dupe d'une illusion. En d'autres termes, le plaisir réel est un état positif et ne saurait se définir par une simple négation.

Nier, comme le fait Platon, qu'il y ait un état d'indifférence ou de repos, intermédiaire entre le plaisir et la douleur, c'est déjà, on vient de le voir, nier que le plaisir puisse être considéré comme une simple négation de la douleur. C'est ce qu'atteste le passage cité de la *République*, et ce que montre plus clairement encore la longue discussion consacrée à ce sujet dans le *Philèbe* (44, B). Ainsi la thèse qu'on attribuera plus tard à Épicure se trouve réfutée d'avance. Dire que le

plaisir est une simple négation, c'est, dans la langue des contemporains de Platon, dire qu'il est un non-être ou qu'il n'existe pas du tout. Cette thèse était précisément celle des philosophes que Platon désigne surtout par leur mauvaise humeur et leur caractère difficile, et où l'on reconnaît clairement Antisthène et les Cyniques. Platon les prend momentanément pour alliés et s'approprie leur opinion; mais il a soin de dire expressément (51, A) qu'il ne partage pas au fond leur manière de voir et que, quant à lui, il tient le plaisir pour une réalité parfaitement positive. Et c'est ce qu'achève de démontrer toute la fin de la discusion du *Philèbe*. Nous verrons plus tard qu'Épicure s'est manifestement souvenu de cette discussion, et la thèse de Platon donne très probablement la solution du problème que nous avons posé tout à l'heure.

Voici maintenant une distinction toute nouvelle, qui appartient en propre à Platon, et qui devait, elle aussi, exercer une profonde influence sur les théories ultérieures. Il faut distinguer les plaisirs purs et les plaisirs mélangés. Les plaisirs mélangés sont ceux qui, étant précédés d'un désir, sont par là-même toujours mélés de douleur, car tout désir est une privation, c'est-à-dire une souffrance; tels sont par exemple la plupart des plaisirs du corps, ceux qui sont relatifs à la faim et à la soif, et les plaisirs de l'amour. Ils sont toujours liés à leurs contraires. Les plaisirs purs sont, non pas comme on l'a cru souvent, les plaisirs de l'âme, quoique ces derniers soient souvent des plaisirs purs, mais simplement ceux qui, n'étant pas précédés de désir, ne sont mêlés d'aucune souffrance; tel est, par exemple, le plaisir que nous éprouvons à respirer une bonne odeur ou à regarder une sphère régulière. Il importe d'insister sur cette distinction, parce que c'est peut-être ici que se marque le plus nettement la différence entre la pensée grecque au IVe siècle et les doctrines plus récentes. Platon ne consteste pas, tant s'en faut, que les plaisirs mixtes soient plus vifs que les plaisirs purs; même il reconnaît qu'ils peuvent croître jusqu'à l'infini, ou, comme il dit, ils participent à la nature de l'infini. Seulement, puisque par essence ils sont toujours attachés à une douleur, si on les appelle des biens, il faut dire en même temps qu'ils sont des maux, et même,

toujours en vertu de la définition, et c'est d'ailleurs ce que confirme l'expérience, plus ils s'accroissent et plus la douleur, c'est-à-dire le mal, augmente avec eux. Le plaisir devient plus mauvais à mesure qu'il devient plus grand. Car le désir, c'est-à-dire la souffrance, croissant à mesure qu'il est satisfait, vouloir le satisfaire, c'est ressembler aux Danaïdes ou à ces malades qui souffrent de démangeaisons d'autant plus vives qu'ils font plus d'efforts pour les faire disparaître. (Cf. *Gorgias*, 494, et *Philèbe*, 46, A.)

Il en est tout autrement des plaisirs purs. Loin de pouvoir s'étendre à l'infini, ils appartiennent à la nature du fini et sont essentiellement limités et stables. Ils ne renferment rien qui soit contraire à leur essence, et par là ils sont plus parfaits; ils ne peuvent croître au delà d'une certaine limite, c'est pourquoi ils sont moins vifs, mais par cela même plus parfaits; ils méritent mieux le nom de plaisirs que les plaisirs mélangés, quelle que soit la vivacité de ces derniers. Un peu de blanc très pur est plus blanc que beaucoup de blanc mélangé à du noir. (*République*, IX, 585, A, et *Philèbe*, 53, B.)

C'est pourquoi les plaisirs purs peuvent être appelés bons, et c'est ainsi qu'à la fin du *Philèbe*, dans l'énumération des éléments dont se compose le souverain bien pour l'homme, le plaisir peut occuper la cinquième place. Le point de vue platonicien est donc exactement l'opposé de celui que nous adoptons aujourd'hui. Nous appelons volontiers plaisirs positifs ceux qui sont les plus vifs; et ceux qui ont pour condition l'absence de douleur nous apparaissent plutôt comme négatifs. Platon dit le contraire. Le plaisir de boire quand on a soif serait à ses yeux un plaisir négatif puisque, étant mêlé de douleur, il n'est pas un vrai plaisir. Le bien-être de l'homme qui n'a pas soif serait, au contraire, un état positif. On voit que nous sommes déjà loin de la distinction si conforme au bon sens indiquée par Cicéron. Nous montrerons plus loin qu'Épicure, ici encore, est resté fidèle au point de vue platonicien.

Enfin Platon complète sa théorie du plaisir par la distinction des plaisirs de l'âme et des plaisirs du corps. Ici encore il introduit des éléments tout nouveaux et dépasse singulière-

ment l'École Cyrénaïque. Par ces mots, plaisirs de l'âme, il désigne deux choses différentes qu'il ne sépare pas encore nettement, mais que la critique ultérieure distinguera. D'abord le plaisir, sous sa forme la plus générale, ne peut être rapporté uniquement au corps. Comme l'avaient déjà bien vu les Cyrénaïques, les mouvements du corps ne peuvent être appelés des plaisirs que s'ils sont assez forts pour arriver jusqu'à l'âme ou l'intelligence, ou, comme nous dirions aujourd'hui, à la conscience. D'ailleurs qui voudrait jouir d'un plaisir sans savoir qu'il en jouit, c'est-à-dire sans que l'intelligence se joigne aux mouvements de l'organisme? Bien plus, le corps, comme l'avait montré Aristippe, étant en perpétuel mouvement, on ne pourrait lui attribuer que le plaisir présent, τὸ παρόν, car à chaque moment le passé n'est plus et l'avenir n'est pas encore. Mais, objecte Platon, un tel plaisir cesse en même temps qu'il commence; c'est donc un pur non-être. Pour exister, il faut qu'il ait une certaine durée; en d'autres termes, qu'il échappe à la fuite du temps; il faut qu'il garde quelque chose du passé et anticipe un peu sur l'avenir; et cela n'est possible que par la mémoire et la prévision, c'est-à-dire encore par l'intelligence et par l'âme (*Phil.*, 34, B). Enfin le plaisir est presque toujours étroitement lié au désir et en dépend. Or il est évident que le désir, étant une aspiration vers un changement ou une altération, implique une prévision, et cette prévision elle-même suppose une mémoire. Donc, de quelque façon qu'on envisage le plaisir corporel, on s'aperçoit qu'il ne peut exister uniquement dans le corps et qu'il ne doit pas être, comme l'avaient cru les Cyrénaïques, strictement limité au présent. C'est par l'intervention de l'âme ou de l'intelligence, nous dirions aujourd'hui de la conscience, que le mouvement corporel devient un plaisir; tout plaisir du corps est, en dernière analyse, un plaisir de l'âme.

Cependant l'intervention de l'âme dans la production du plaisir ne se manifeste pas seulement par l'apparition nécessaire de la conscience, de la mémoire et de l'attente. On doit dire aussi qu'il y a des plaisirs de l'âme spécifiquement différents de ceux qui sont rapportés au corps, comme le plaisir de la faim ou de la soif. L'âme en elle-même et par elle-même éprouve des sentiments de plaisir ou de peine; telles sont la

colère, la tristesse, l'envie, et, à plus forte raison, les jouissances attachées aux connaissances intellectuelles. Nous n'avons pas ici à rappeler le détail des fines et profondes analyses par lesquelles Platon, dans le *Philèbe*, montre comment ces émotions de l'âme sont souvent un mélange en des proportions diverses de plaisir et de peine. Il suffit de rappeler ici la distinction qu'il fait entre les plaisirs propres à l'âme, οἰκεῖαι ἡδοναί, et les plaisirs corporels (51, D).

Ainsi Platon prend le mot « plaisirs de l'âme » en deux sens : ces plaisirs sont d'abord les plaisirs du corps transposés pour ainsi dire hors du temps et sauvés par la mémoire; ce sont, d'autre part, des plaisirs spécifiquement différents de ceux du corps. Mais, dans l'un et l'autre cas, Platon nous fait voir que les plaisirs de l'âme peuvent exister avec ceux du corps, par exemple l'homme qui souffre de la faim et de la soif peut en même temps éprouver de la joie s'il espère bientôt être désaltéré. Platon se borne à constater cette coexistence, ou, comme il dit, ce mélange. Nous montrerons plus loin le parti qu'Épicure, à un point de vue tout nouveau, a tiré de cette théorie.

La célèbre théorie d'Aristote sur le plaisir paraît, à première vue, en opposition complète avec celle de Platon; à y regarder de plus près, elle en est plutôt la continuation, et, comme il arrive presque toujours, le disciple ne critique le maître que pour donner à la même pensée une forme plus exacte et plus achevée. La grande nouveauté introduite par Aristote dans la question du plaisir, et qui d'ailleurs a été abandonnée après lui par la plupart des philosophes, c'est que le plaisir n'est ni un mouvement ni un devenir, ou, comme on dira plus tard, un passage d'un état à un autre. Il est un état stable et défini, une manière d'être positive et durable, une qualité, ποιότης. Bref, le plaisir n'est pas dans la poursuite, mais dans la possession. C'est ce qu'il établit expressément dans le passage de l'*Ethique à Nic.* (X, 2, 1173, A, 13), évidemment dirigé contre Platon et les cyrénaïques, où il fait voir que le plaisir n'est ni une κίνησις ni une γένεσις. L'argument invoqué par Platon pour prouver que le plaisir en lui-même n'est pas une réalité définie, c'est-à-dire le fait que le plaisir comporte le plus ou le moins, n'est pas décisif, car on peut

en dire autant de la justice et de la santé, qui sont certainement des réalités. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans le détail de la discussion très profonde et très subtile à laquelle Aristote soumet la thèse de son Maître. Rappelons seulement que cette doctrine est directement réfutée dans la *Morale à Nicomaque* (1173, A, 28 et sqq.).

Le plaisir n'est pas un mouvement. Est-ce à dire qu'il soit un repos, et est-ce ici que nous voyons apparaître pour la première fois dans l'histoire l'expression plaisir « en repos »? En réalité, elle ne se trouve pas dans Aristote. Il dit seulement : ἡ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἠρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει (*Eth.*, VII, 15, 1154, B, 27). Et cela veut dire sans doute que le plaisir n'est pas le repos, c'est-à-dire la simple négation du mouvement ou l'inertie, mais que, cependant, il tient plus de la nature du repos que de celle du mouvement. C'est ici le point décisif, car on verra qu'Épicure a conservé la doctrine d'Aristote. Mais pour entendre la pensée du philosophe, il faut entrer dans quelques détails.

On sait que, d'après Aristote, le plaisir accompagne l'acte et l'achève. Il ne se confond pas avec lui, dit Aristote, comme quelques-uns ont été tentés de le croire; nous aimerions encore à accomplir les actes ou les fonctions dont il dépend, celle de voir ou de penser par exemple, alors même qu'ils ne seraient accompagnés d'aucun plaisir. Toutefois on peut admettre qu'il y a, en fait, entre le plaisir et l'acte, un lien nécessaire, ἐξ ἀνάγκης (*Éth.*, X, 1174, A, 6). Or l'acte est autre chose que le mouvement, dont il est le terme et l'achèvement. Le mouvement est divisible et s'accomplit partie par partie; l'acte est simple et il est donné tout entier, ὅλον τι, en un instant indivisible, ἐν τῷ νῦν (X, 5, 1174, B, 4). Le mouvement trouve ainsi dans l'acte sa raison d'être et sa perfection, et c'est pourquoi il est défini un acte imparfait, ἐνέργεια ἀτελής. L'acte contient donc tout ce qu'il y a de réel dans le mouvement, mais porté à son plus haut degré de perfection; il peut durer plus ou moins longtemps; mais ce qui le caractérise, c'est que, pendant tout le temps qu'il dure, il demeure le même. Il est en quelque sorte une synthèse du présent et du passé comme celle qu'indique ce mot si fréquent chez Aristote : τὸ τί ἦν εἶναι. Il y a une immobilité active, une énergie de

l'immobile, ἀκινησίας ἐνέργεια (*Éth.*, VII, 15, 1154, B, 25)[1], sorte de repos actif, aussi différente du repos absolu ou de l'inertie que du mouvement, supérieure à tous deux, mais en un sens plus voisine du repos que du mouvement, puisqu'elle ne change pas. Dieu et l'âme, qui sont des actes, sont des moteurs, mais des moteurs immobiles. C'est la grande nouveauté de la métaphysique d'Aristote.

Tel acte, tel plaisir. Il y aura donc un plaisir en mouvement qui sera divisible et imparfait comme le mouvement lui-même; mais le vrai plaisir sera celui qui, comme l'acte lui-même, se produit dans l'instant indivisible. Tant qu'il dure, il ne comporte ni augmentation ni diminution; il est tout ce qu'il peut être, et, s'il n'est pas indifférent à l'homme que son plaisir dure plus ou moins longtemps, du moins le temps ne change pas la nature du plaisir lui-même : le temps ne fait rien à l'affaire. Le plaisir en mouvement et le plaisir parfait ne s'opposent donc pas comme deux contraires, mais sont une même chose considérée à deux moments de son développement, et il convient de les désigner par un même nom. L'espèce d'immobilité qu'il faut attribuer au plaisir comme à l'acte est donc bien différente de l'inertie ou de l'absence de douleur. Loin d'être une chose purement négative, elle est au contraire la réalité la plus positive que nous puissions atteindre. Voilà en quel sens on peut dire que le plaisir est un repos : ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἠρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει.

Nous n'entrons pas ici dans le détail de la théorie si connue qui rattache le plaisir à l'acte, comme la beauté à la jeunesse. Sur deux points seulement il paraît utile de donner quelques indications, parce que souvent les historiens les laissent un peu trop dans l'ombre.

D'abord, dans cette union inséparable du plaisir et de l'acte, c'est l'acte qui est l'élément essentiel. Le plaisir est un surcroît qui s'y ajoute. Mais Aristote n'entend pas ce mot *surcroît* comme l'ont fait plus tard par exemple les Stoïciens, et beaucoup d'historiens à leur exemple; il ne l'appelle pas seulement ἐπιγέννημα, mais ἐπιγιγνόμενόν τι τέλο (*Éth.*, X, 4,

1. Voir sur cette question la remarquable étude de M. F. C. S. Schiller, *Sur la Conception de l'*ἐνέργεια ἀκινησίας.

1174, B, 33), et cela signifie sans aucun doute que le plaisir, quoique dépendant de l'acte, mérite cependant d'être recherché pour lui-même. Il a sa valeur propre, qui n'est pas une quantité ou une qualité négligeable. Il est une fin, c'est-à-dire un bien, et cela parce qu'il est une ποιότης. Il suit de là qu'il convient de lui faire sa place à côté de l'acte lui-même. C'est d'ailleurs ce qu'avait fait d'une manière très explicite Platon, comme on l'a vu plus haut. Les modernes, obéissant à des habitudes d'esprit invétérées, ont souvent modifié à leur insu les doctrines de Platon et d'Aristote, c'est-à-dire la plus pure expression de la pensée grecque, en oubliant que le plaisir, ἡδονή, fait de droit partie de la définition du souverain bien. Aristote, dépassant en cela Platon (*Philèbe*, 33, B), n'hésite pas à attribuer le plaisir à Dieu lui-même : μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν (*Éth.*, VII, 15, 1154, B, 26). On ne retrouvera une telle formule dans aucune philosophie : Aristote est le seul qui ait osé attribuer le plaisir à Dieu. Par suite il n'est pas exagéré de dire qu'Aristote comme Platon lui-même est un partisan du plaisir. S'il critique Eudoxe, c'est parce que les arguments qu'il invoque ne lui semblent point valables, et non parce qu'il juge que sa thèse soit fausse.

Avant Épicure et mieux que lui Aristote est le représentant de la morale de plaisir. Ce n'est pas assez de dire que sa morale est un eudémonisme, il faut dire qu'elle est un hédonisme rationnel, car il n'y a pas de vertu sans plaisir. La différence entre Épicure et Aristote, c'est que pour ce dernier le plaisir n'est pas le seul bien, mais seulement un bien qui s'ajoute à un autre.

Un deuxième point qu'il importe de signaler dans la théorie d'Aristote sur le plaisir, c'est la thèse de la spécificité des plaisirs, qui est une conséquence rigoureuse de la définition donnée. Si le plaisir est attaché à l'acte, comme les actes ou les fonctions des différentes espèces ou des différents êtres sont essentiellement distincts, il faut bien qu'il y ait autant de plaisirs irréductibles les uns aux autres que l'on peut distinguer d'actes ou de fonctions, διαφέρουσι τῷ εἴδει (*Éth.*, X, 2, 1174, A, 10, et 5, 1175, A, 22). En particulier les plaisirs du corps seront spécifiquement différents des plaisirs de l'âme. C'est d'ailleurs ce que confirme l'expérience. Le plaisir

propre à un acte le rend plus facile et plus prompt. Par exemple, on réussit mieux dans la géométrie, si on éprouve du plaisir à l'étudier. Au contraire, un plaisir de nature différente met obstacle à un acte dont il ne dépend pas; par exemple ceux qui aiment la musique ont peine à suivre une conversation si on joue de la lyre auprès d'eux. Ainsi encore, quand nous nous intéressons vivement à un acte, tout plaisir qui n'est pas le plaisir propre de cet acte nous importune. Ceux qui mangent des friandises au théâtre choisissent pour cela le moment où les mauvais acteurs sont en scène : ils ne veulent pas se laisser distraire du plaisir d'entendre par un plaisir d'une autre espèce. Il n'est pas exagéré de dire que la morale d'Aristote tout entière repose sur cette théorie de la spécificité des plaisirs, car c'est grâce à elle qu'il peut établir une hiérarchie et assigner pour but aux efforts de l'homme les plaisirs supérieurs de préférence aux plaisirs inférieurs. Nous verrons bientôt que sur cette question fort importante un dissentiment s'est élevé entre les penseurs grecs et que le même désaccord, d'ailleurs, existe entre les penseurs modernes.

IV

Venue à la suite de ces savantes et profondes recherches, il serait surprenant que la doctrine d'Épicure sur le plaisir n'en conservât aucune trace. En fait, elle s'y rattache par les liens les plus étroits. Le philosophe s'est plus d'une fois inspiré de ses prédécesseurs, ce qui ne l'a pas empêché de se séparer d'eux sur bien des points et d'être à son heure un novateur très hardi et très original.

Le plaisir tel que l'entend Épicure est appelé le plaisir constitutif, ἡδονὴ καταστηματική. Le mot κατάστημα paraît correspondre dans le système d'Epicure au terme σύστημα employé de préférence par les Stoïciens. Tandis que ce dernier terme désigne surtout l'ensemble des parties qui constituent un être vivant, le concours des éléments multiples vers une fin unique, le mot κατάστημα exprime plutôt l'état définitif, stable et permanent, au moins pendant une certaine durée, de l'organisme vivant. Il est sans doute permis de rapprocher de

cette expression les formules que nous rencontrons aussi dans les textes authentiques, telles que εὐσταθὲς κατάστημα τῆς σαρκός (Us., 68), ou encore εὐστάθεια. En dernière analyse, c'est l'équilibre des différentes parties du corps vivant, cet équilibre qui constitue la santé, ὑγίεια (*Diog.*, X, 131), terme aussi employé par les Épicuriens, qui est la condition immédiate du plaisir constitutif. Le plaisir se produit naturellement et de lui-même lorsque, par le jeu naturel des organes, l'équilibre physiologique est établi dans un être vivant.

Dès lors on peut déterminer le rapport de la doctrine d'Épicure à celle d'Aristote. Il ne peut être question dans une philosophie comme celle d'Epicure d'un principe métaphysique tel que l'acte aristotélique ou même de la fonction, ἔργον, telle que l'admettent encore les Stoïciens. Cette idée, comme il convient dans une conception atomistique, est remplacée par l'idée toute physique d'équilibre, qui exprime en termes mécaniques la même réalité. Quant au plaisir qui s'ajoute à cet équilibre et qui est produit par lui, il semble bien qu'Épicure l'ait entendu à peu près de la même manière qu'Aristote. Nous voyons, en effet, d'après les textes les plus formels, que ce plaisir est une limite πέρας qui ne peut être dépassée. Il y a sans doute un plaisir qui accompagne le mouvement de l'organisme lorsqu'il travaille à rétablir l'équilibre momentanément détruit, c'est le plaisir en mouvement, et puisque ce plaisir implique une disparition de l'équilibre, il est par là même accompagné de douleur. Quand la douleur cesse, c'est-à-dire quand l'équilibre est rétabli, le plaisir se produit naturellement. Il est ce qu'il peut être, il ne comporte ni augmentation ni diminution. C'est sans doute ce que signifie la formule épicurienne : « La limite de la grandeur du plaisir, c'est la suppression de la douleur ». Il suffit qu'on fasse disparaître la douleur pour que, le plaisir apparaisse; non pas que cette suppression, chose toute négative, soit par elle-même le plaisir, mais parce que, au moment où elle a lieu, en vertu du jeu naturel des organes, par une loi de la nature, l'équilibre corporel étant rétabli, l'être vivant éprouve une satisfaction. L'Épicurisme implique ici une sorte d'optimisme dont il n'est peut-être pas aisé de voir l'accord avec le reste du système, mais qui est certainement dans la

pensée d'Épicure, car il dit : χάρις τῇ μακαρίᾳ φύσει (Us., 469). Sénèque, exprimant la pensée du philosophe, emploie l'expression *amantissima nostri natura* (Us., 446). C'est ce même optimisme dont on retrouve la trace dans la théorie suivant laquelle ce qui est indispensable à la satisfaction des désirs naturels et nécessaires, c'est-à-dire le pain et l'eau, est facile à se procurer, εὐπόριστον (Us., 469). Telle est encore la loi qui fait que les douleurs, si elles sont très vives, ne durent pas, ou, si elles durent, sont tolérables, *aut tolerabiles aut breves*.

Ce qui achèverait de montrer, s'il en était besoin, qu'Épicure est bien d'accord avec Aristote sur la conception même du plaisir, c'est cette affirmation répétée à maintes reprises que le temps du plaisir n'en modifie point la nature. Il demeure exactement le même, quelle qu'en soit la durée. Un seul instant, fut-il le plus fugitif, suffit à faire connaître la nature ou l'essence du plaisir (Diog., X, 145). C'est là un point très important, sur lequel nous reviendrons plus loin et sur lequel est fondée une des parties les plus curieuses de la morale épicurienne. Ainsi, de même que chez Aristote l'acte auquel le plaisir est attaché est immobile sans être inerte, de même, chez Épicure, l'équilibre, condition du plaisir, est stable sans être la négation du mouvement. L'immobilité produite par l'équivalence de mouvements contraires qui se neutralisent dans un équilibre stable n'est pas de l'inertie; et le plaisir, comme la condition dont il dépend, est une réalité parfaitement positive.

Si on se place à ce point de vue, toutes les contradictions reprochées à la doctrine d'Épicure disparaissent les unes après les autres. D'abord, comme ce plaisir constitutif se produit toujours quand la douleur disparaît, on comprend très bien que les interprètes d'Épicure aient pris pour équivalentes et substitué l'une à l'autre ces deux expressions : plaisir et suppression de la douleur, *indolentia*. Ainsi s'explique, de la façon la plus simple, le malentendu que nous avons tout à l'heure signalé, et si l'on veut exprimer la pensée d'Épicure, il ne faut pas dire : le plaisir est la suppression de la douleur, mais : le plaisir se produit toujours quand la douleur est supprimée. Il a pour condition nécessaire et suffisante la suppression de la douleur, mais en lui-même il est

parfaitement positif et réel. Il est le bien-être physique qui résulte naturellement de l'équilibre corporel ou de la santé, il est le sentiment même de la santé ou de la vie.

On comprend ainsi comment Cicéron, ou le philosophe grec dont il s'inspire, a pu accuser Épicure de donner au mot plaisir deux sens différents et de désigner à la fois le plaisir en mouvement et le plaisir en repos. En réalité, Épicure ne donne au mot qu'un seul sens, le plaisir est essentiellement le plaisir constitutif, c'est-à-dire un plaisir en repos. Le plaisir en mouvement, pour Épicure, comme pour Aristote, ne diffère pas essentiellement du plaisir en repos. Il en est le commencement, le premier degré, l'ébauche, c'est pourquoi un seul terme, ἡδονή, désigne très légitimement les deux aspects ou les deux degrés d'une même réalité. Au fond, le contresens commis par Cicéron et contre lequel on a vu ci-dessus protester les Épicuriens consiste en ceci : Cicéron, comme le sens commun, considère le plaisir en mouvement et le plaisir en repos comme deux contraires; et c'est ce que nous faisons nous-mêmes quand nous appelons plaisir positif le plaisir de l'homme qui boit ayant soif, et plaisir négatif le bien-être de l'homme qui n'a pas soif[1]. Pour Épicure, comme pour Aristote, il n'y a point là deux contraires, il n'y a qu'un seul état qui mérite dans un cas comme dans l'autre le même nom. La seule différence qui sépare ces deux degrés d'une même réalité, c'est que le plaisir en mouvement ou ce que nous appelons le plaisir positif est accompagné de douleur, tandis que l'autre, le plaisir en repos, que nous appelons négatif, en est exempt. Pas plus pour Épicure (*De Fin.*, I, 11, 37 et 38) que pour Platon et pour Aristippe, il n'y a lieu d'admettre, comme il nous semble encore aujourd'hui qu'il faut le faire, un état intermédiaire qui serait l'absence de douleur. Un tel état purement négatif serait un non-être, c'est-à-dire n'existe pas. Le plaisir commence aussitôt que la douleur finit. Ce plaisir, d'ailleurs, peut être très modéré. Platon disait : Un peu de blanc très pur est plus blanc que beaucoup de blanc mêlé à du noir. Épicure dit : Un peu de plaisir très pur est

1. C'est dans ce sens qu'Ed. Zeller entend le plaisir positif et le plaisir négatif. (*Die Philos. der Griechen*, t. IV, p. 440, dritte Auflage.)

meilleur que beaucoup de plaisir mêlé de douleur. Ce que nous appelons plaisir positif serait appelé par lui un plaisir négatif, puisqu'il est mélangé de douleur. C'est que les Modernes, quand ils parlent du plaisir, considèrent surtout la quantité; le Grec s'attache à la qualité.

Les autres contradictions reprochées au système s'évanouissent de même. Le plaisir constitutif, tel que nous venons de le définir, est exclusivement un plaisir corporel, il résulte de l'équilibre de la chair, κατάστημα τῆς σαρκός. La condition essentielle du bien-être physique est évidemment l'alimentation; il sera donc rigoureusement exact de dire que la racine et le principe de tout plaisir est le ventre, γαστήρ. Pour la même raison, on comprend qu'Épicure ait dit que les formes diverses du plaisir corporel, plaisirs du goût, plaisirs de Vénus, sont les seules qui puissent nous donner l'idée du plaisir; c'est en effet de ces diverses manières que le bien-être physique se manifeste à la conscience. Enfin le même philosophe a pu dire qu'en eux-mêmes les plaisirs des débauchés ne sont point blâmables aussi longtemps qu'ils n'entraînent point de conséquences fâcheuses. C'est, en effet, comme on vient de le voir, en raison de la douleur qui s'y mêle qu'un plaisir peut être déclaré mauvais. Sur ce point Platon, Aristote, Épicure sont parfaitement d'accord. Le plaisir est bon par lui-même, il est un bien, et, s'il cesse de l'être, c'est uniquement lorsque la douleur s'y ajoute.

La doctrine d'Épicure sur le plaisir est donc parfaitement cohérente et conséquente avec elle-même. Il faut seulement, pour bien l'entendre, se rappeler que le plaisir n'est pas, comme on l'a dit si souvent, un simple état négatif. Il faut aussi avoir présente à l'esprit cette conception de toute la philosophie grecque antérieure, d'après laquelle le plaisir n'est pas une *quantité*, capable de croître indéfiniment, mais une *qualité*, parfaitement déterminée, définie ou, comme dit Épicure lui-même, une limite, πέρας. On a commis une grave erreur lorsqu'on a approché la doctrine d'Épicure de l'utilitarisme anglais, qui assigne pour but suprême à l'activité humaine la plus grande somme de plaisirs. Sur quelques points de détail il peut y avoir des coïncidences entre l'Épicurisme et le Benthamisme; sur

la question essentielle, la définition du plaisir, il y a une opposition radicale.

V

Si Épicure, par l'idée qu'il se fait de la nature du plaisir, demeure en dernière analyse fidèle à la tradition platonico-aristotélique, il a cependant, en rattachant le plaisir à l'équilibre corporel, introduit dans la conception de ses devanciers une modification grosse de conséquences. On va voir, en effet, qu'en partant de sa définition du plaisir, il a été amené à orienter sa morale dans une tout autre direction et a finalement abouti à des vues diamétralement opposées à celles de Platon et d'Aristote. C'est par là que, tout en continuant en un sens ses prédécesseurs, il les dépasse singulièrement, ou du moins devient vraiment un philosophe original et hardi comme il en affichait hautement la prétention.

C'est une proposition admise par le sens commun de tous les temps qu'il y a des plaisirs d'espèces différentes; en particulier, toutes les écoles antérieures à Épicure, sans excepter celle même d'Aristippe, avaient reconnu que les plaisirs de l'âme diffèrent de ceux du corps. On a vu plus haut en particulier comment Aristote avec sa vigueur et sa précision habituelles a soutenu et justifié la thèse de la spécificité des plaisirs. C'est précisément sur ce point qu'Épicure se sépare de lui. A ses yeux, il n'y a qu'une seule espèce de plaisir, un plaisir unique; et, de plus, ce plaisir unique est le plaisir corporel.

Qu'Épicure ait expressément professé la doctrine de l'unité du plaisir, c'est ce qu'on voit clairement par les textes où il dit que le plaisir en lui-même ne change pas, qu'il peut seulement être varié, μόνον ποικίλλεται (Diog., X, 144). C'est d'ailleurs ce qui résulte de toute nécessité de la définition qu'on vient de voir. Rien de plus facile que d'admettre la thèse de la spécificité, lorsque, comme Aristote, on explique le plaisir par l'acte. Les actes ou fonctions sont manifestement divers et irréductibles les uns aux autres. Il en est tout autrement si, avec Épicure, on rattache le plaisir à l'équilibre corporel.

Cet équilibre est, en effet, toujours et partout le même. Comme il ne diffère pas de la vie, on ne peut s'en écarter momentanément que pour y revenir et se retrouver dans un état toujours spécifiquement identique à lui-même.

Le bien-être physique, le cours facile et régulier de la vie que n'arrête aucun obstacle, est ainsi comme une trame continue sur laquelle les circonstances extérieures peuvent en quelque sorte tracer des dessins différents; mais cette diversité tout extérieure ne change pas la nature même du plaisir. Le plaisir unique, constitutif et fondamental, peut se colorer ou se nuancer diversement; ce qui le constitue vraiment et qui en est comme la substance ne change pas.

Il suit aussi de là que le plaisir unique est le plaisir corporel. Sur ce point encore les témoignages d'Épicure lui-même sont formels. Les plaisirs de l'âme, dit-il, ne diffèrent pas des plaisirs du corps. Il n'y a pas de plaisirs de l'âme, si on veut entendre par là des plaisirs radicalement différents de ceux du corps. Sans doute, comme nous le rappelions plus haut, il y a de nombreux textes où Épicure parle des plaisirs de l'âme et les oppose même à ceux du corps; mais on verra plus loin qu'il donne à ce mot un sens très particulier et qui lui est propre, et qu'il n'y a pas même l'apparence d'une contradiction entre sa théorie des plaisirs de l'âme et la négation très formelle chez lui de la spécificité des plaisirs. Il dit, en effet, que tous les plaisirs sans exception se rapportent au corps : ἀναφορὰν ἔχει (Us., 409); que les plaisirs appelés spirituels ne sont que des variétés, ποικίλματα, de l'unique plaisir qui est corporel. Cette proposition est un grand sujet de scandale pour Cicéron et tous les adversaires de l'Épicurisme. Ils y reviennent sans cesse, aussi bien dans le *De Finibus* que dans les *Tusculanes* (Us., 397, p. 217, et cf. 410, 429, 431); et l'insistance même avec laquelle ils la combattent témoigne bien qu'il s'agit ici d'une des thèses fondamentales de l'Épicurisme. Elle est d'ailleurs nettement impliquée dans les formules épicuriennes que nous avons rappelées tout à l'heure. C'est bien ce qu'Épicure veut dire en ramenant au ventre toutes les sortes de plaisirs et en déclarant que si on écarte les plaisirs du goût, de l'odorat ou de Vénus, il ne sait pas quelle idée on peut se faire du plaisir.

Enfin il nous est expressément attesté que sur ce point les Épicuriens étaient ouvertement en désaccord avec les Cyrénaïques, qui, on l'a vu ci-dessus, distinguaient les plaisirs de l'âme de ceux du corps. Cette théorie signifie sans doute qu'en fait le plaisir, quel qu'il soit, et même lorsqu'il semble très éloigné des satisfactions corporelles, a toujours pour condition essentielle et pour base un certain bien-être physique. Entre les plaisirs qu'on appelle spirituels et ceux du corps, il n'y a pas, selon Épicure, plus de différence qu'entre les plaisirs du goût et ceux de l'odorat ou ceux de Vénus. Ces trois dernières sortes de plaisirs, quoique différentes, sont cependant considérées comme étant de même espèce : ce sont des plaisirs corporels. Il faut en dire autant des plaisirs spirituels. Ils se rapportent d'abord à un bien-être physique, ils sont ce bien-être lui-même, nuancé ou coloré autrement, mais au fond toujours identique à lui-même.

La théorie de l'unité du plaisir, sauf de rares exceptions qu'on indiquera tout à l'heure, a été écartée par presque tous les philosophes. La doctrine contraire, celle de la spécificité, a passé sans discussion de l'enseignement de Platon et d'Aristote jusque dans la philosophie moderne, et on l'enseigne encore aujourd'hui. Les utilitaires eux-mêmes ne la contestent pas. Ainsi Bentham admet que les plaisirs diffèrent qualitativement les uns des autres; il essaie seulement de tourner la difficulté en cherchant des équivalents quantitatifs à la diversité des plaisirs; et, s'il les ramène à l'unité, c'est indirectement et par une sorte d'artifice, mais sans nier leur hétérogénéité naturelle. Stuart Mill, lui aussi, a bien senti la nécessité de tenir compte de la qualité spécifique des plaisirs, mais on ne peut pas dire qu'il ait soumis la question à un examen approfondi. Il est surtout occupé du critérium qui permettra de juger les diverses sortes de plaisirs. Il ne dit pas sur quoi se fonde la distinction elle-même. Il ne pourrait admettre, comme par exemple Aristote, que les différences spécifiques des plaisirs ont dans la diversité des actes ou fonctions, conditionnés eux-mêmes par des réalités extérieures, un fondement naturel et objectif. Son idéalisme opposait à ce point de vue un obstacle insurmontable. Il y a là cependant une question qui mériterait une étude approfondie, et on peut regretter que

la psychologie moderne ne l'ait jamais entreprise. On en peut dire autant de la thèse épicurienne qui réduit le plaisir unique au plaisir corporel, c'est-à-dire, en d'autres termes, que tout plaisir, même le plus éloigné en apparence des données sensibles, implique cependant une condition physique ou, si l'on préfère, une base physiologique. Quoi qu'il en soit, il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer que la conception épicurienne du plaisir a prévalu dans l'antiquité et l'a emporté définitivement sur celle de Platon et d'Aristote. A partir d'Épicure les mots *voluptas*, ἡδονή, désignent uniquement les plaisirs sensibles et non plus, comme chez Platon et chez Aristote, tantôt le plaisir intellectuel et tantôt le plaisir physique. C'est ainsi que Cicéron, dans le *De Finibus*, définit expressément le plaisir : « *jucundus motus quo sensus hilaretur* » (II, 3, 8). Si les stoïciens traitent si dédaigneusement le plaisir, c'est qu'ils l'entendent précisément en ce sens, et ils ont dû inventer un mot nouveau, χαρά, pour désigner la satisfaction qui s'attache aux fonctions de la raison. On ne peut s'empêcher de remarquer en lisant Cicéron qu'il parle constamment du plaisir comme s'il ignorait la théorie d'Aristote, de même qu'il donne de l'ἐντελέχεια une définition manifestement inexacte (*Tusc.*, I, 10). Même quand il suit les Péripatéticiens, il semble que ni lui ni ses maîtres grecs n'aient lu l'*Ethique à Nicomaque*; peut-être n'en avaient-ils pas le texte sous les yeux.

Parmi les Modernes, personne avant Kant n'avait repris la thèse de l'unité du plaisir. Dans la *Critique de la Raison pratique* (trad. Barni, p. 160) il soutient, lui aussi, que les philosophes sont dupes d'une illusion lorsqu'ils admettent une hétérogénéité entre les divers plaisirs. Nous n'avons pas à rechercher ici les différences assez nombreuses et très curieuses qui distinguent la doctrine de Kant de celle d'Épicure. Il suffit d'indiquer la thèse du philosophe sur l'unité du plaisir. Cet accord est expressément reconnu par Kant lui-même; mais il ne semble pas avoir raison quand il prête à Épicure sa propre doctrine sur la double origine des plaisirs. Nous venons de montrer que non seulement pour Épicure tous les plaisirs sont de même espèce, mais qu'ils se réduisent tous aux plaisirs corporels, c'est-à-

dire aux plaisirs attachés à la sensation; ou, si dans sa doctrine il fait une place aux plaisirs de l'âme, on verra plus loin que c'est à un point de vue tout différent de celui de Kant. Après Kant, c'est chez un psychologue animé d'un tout autre esprit que nous retrouvons en termes presque identiques la doctrine du philosophe grec. M. Th. Ribot[1] fait porter son analyse sur la douleur plutôt que sur le plaisir; mais il est clair que les deux doctrines reviennent au même.

Nous n'examinerons pas ici la question de savoir si les arguments d'Aristote ont perdu toute leur valeur et si la psychologie moderne a dit son dernier mot sur le curieux problème, trop souvent négligé, de la spécificité des plaisirs. Mais nous devons indiquer les conséquences morales très importantes qu'Épicure a tirées de sa doctrine. En niant, en effet, la spécificité des plaisirs, en les ramenant tous à un seul type, Épicure efface toutes les différences entre les objets qui sollicitent le choix de la volonté humaine. Si les plaisirs, dits intellectuels, ne valent pas mieux que les plaisirs du goût ou de Vénus, ces derniers à leur tour ne sont point préférables à la sobriété et à la tempérance. Si Épicure autorise toutes les variétés, il n'en recommande aucune. Il ne peut plus être question, comme chez Aristote, d'une hiérarchie de plaisirs ayant chacun sa valeur propre, ἀξία, objectivement déterminée. Tous les objets valent, non pas eux-mêmes, mais en tant qu'ils servent à produire le bien-être physique ou la santé. En eux-mêmes ils sont égaux ou, en d'autres termes, indifférents. Il suit de là qu'en définissant les divers plaisirs des ποικίλματα, Épicure les traite avec autant de dédain que les Stoïciens quand ils les appellent des ἐπιγεννήματα. En tant que divers, les plaisirs sont des choses accessoires, indifférentes, négligeables, ποικιλμοὺς οὐκ ἀναγκαίους. Par là, l'Épicurisme rejoint le Stoïcisme, puisqu'il refuse comme lui de regarder ce qu'on appelait dans l'école de Platon et d'Aristote les biens extérieurs, comme ayant une valeur quelconque. En disant que le plaisir est le seul bien, Épicure arrive au même résultat que ceux qui considèrent la vertu comme le seul bien. Au sens grec du mot, la

1. *Psychologie des sentiments*, Paris, F. Alcan, 1896, p. 43 sqq.

santé est presque une vertu, et dans tous les sens du mot la vertu est une forme supérieure de la santé. On peut même dire qu'Épicure dépasse le Stoïcisme de Zénon et de Chrysippe, puisque ces derniers attribuent encore une valeur, ἀξία, aux προηγμένα. Épicure, lui, refuse même cette distinction; c'est presque la thèse d'Ariston de Chios et de Pyrrhon. Le sage est ainsi à peu près entièrement indépendant à l'égard de la nature. Faire consister tout son bonheur dans le plaisir, si ce plaisir est purement l'équilibre corporel ou la santé, c'est-à-dire après tout un état du sujet, c'est s'affranchir autant qu'il est possible du monde extérieur et, sans doute, ce n'est pas l'autonomie au sens où l'entendait Kant, mais c'est l'αὐτάρκεια, l'indépendance telle que la recherchent tous les moralistes grecs postérieurs à Aristote. Pour tous, en effet, à quelque école qu'ils appartiennent, le but suprême de la morale est de trouver une définition du souverain bien telle que le sage se suffise à lui-même, c'est-à-dire qu'il dépende de lui d'être heureux, ou que le bonheur soit à la portée de tout homme raisonnable. Ce que tous combattent unanimement, c'est la doctrine du Bonheur, telle que l'entendaient Platon et Aristote qui subordonnent le bien pour une certaine part aux circonstances extérieures ou à la fortune.

VI

Cependant l'indépendance du sage à l'égard de la nature n'est pas encore tout à fait complète. En ramenant le plaisir au bien-être physique et en refusant toute valeur aux variétés du plaisir, Épicure a réduit, semble-t-il, autant que possible, les prises que la fortune peut encore avoir sur nous. Il suffit, pour atteindre la félicité, d'un peu de pain et d'eau qu'il est facile de se procurer. De même tous les désirs qui ne sont pas à la fois naturels et nécessaires doivent être supprimés, et ceux qui sont nécessaires sont faciles à satisfaire. Malgré tout, cependant, l'homme est encore, si peu que ce soit, sous la dépendance des choses extérieures, car il arrive qu'il ne puisse se procurer les objets indispensables; surtout le bien-être physique est exposé à bien des dangers; mille circon-

stances et, par-dessus tout, la maladie, peuvent à chaque instant le compromettre. Le sage n'est donc pas à l'abri des coups du sort. En outre il est clair que le bonheur ne peut pas consister en des instants discontinus de plaisir ; il y faut une certaine suite et de la continuité. Aristote osait montrer qu'on n'est pas heureux pour avoir quelques moments de bonheur : une hirondelle ne fait pas le printemps. Le bonheur ne mérite ce nom que s'il dure un temps normal : οὐ τὸν τύχοντα χρόνον, ἀλλὰ τὸν τέλειον βίον. Il faut donc tenir compte du temps, et si le plaisir est le seul bien, le secret du bonheur consistera à trouver le moyen de le faire durer et de le soustraire à la fuite du temps. Pour résoudre ce problème, Épicure introduit dans sa morale un élément tout nouveau qui achève de lui donner son véritable sens et lui permet d'atteindre le but qu'elle s'est assigné ou tout au moins de s'en rapprocher notablement.

Nous n'avons jusqu'ici parlé que du corps ou de la chair, σάρξ ; il convient maintenant de tenir compte de la raison ou de l'âme. Il y a des plaisirs de l'âme, mais il faut entendre cette expression dans un sens tout différent de celui que lui avaient donné Aristippe et la plupart des philosophes.

En premier lieu, c'est l'entendement qui trace les limites que le plaisir doit atteindre et ne pas dépasser, comme on l'a vu plus haut. D'elle-même, dit en propres termes Épicure (Diog., X, 145), la chair va à l'infini. Si elle peut déterminer une limite, se modérer elle-même et par conséquent atteindre le véritable plaisir, exempt de douleur, c'est grâce à l'intervention de l'entendement. Il est impossible de ne pas reconnaître ici la doctrine que nous avons rencontrée tout à l'heure chez Platon, et que ce philosophe oppose dans le *Philèbe* à ceux qui font l'apologie du plaisir sans restriction et sans mesure. Ainsi, il y a un plaisir de l'âme en ce sens que c'est l'âme qui connaît et marque la limite du plaisir, c'est-à-dire l'absence de douleur, et même le plaisir physique, tel qu'il a été défini précédemment, ne peut être réalisé que par cette intervention de la raison. Il va de soi, d'ailleurs, que cette intervention de la raison ne modifie en rien la nature même du plaisir.

Là ne se borne pas l'action de l'entendement ou de l'âme.

Ainsi que l'avait très bien vu Aristippe, la chair laissée à elle-même goûte la satisfaction présente, παρόν, et rien de plus. Or Platon avait très bien montré qu'un plaisir qui cesse d'être au moment même où il commence et disparaît quand on croit le saisir, ne saurait être appelé un bien, et même, à proprement parler, n'existe pas : c'est un non-être. En fait, d'ailleurs, l'expérience montre que la plupart des plaisirs ont pour condition le désir. Or, comme Platon l'avait encore très clairement établi, tout désir est nécessairement une anticipation de l'avenir et suppose une réminiscence. Se souvenir et prévoir, voilà deux fonctions dont la chair ou le corps, toujours dans le devenir, sont radicalement incapables et qu'on ne peut attribuer qu'à l'âme. C'est pourquoi Épicure, après Platon et Aristote, admet l'existence d'une âme, ψυχή, distincte du corps, ou une raison, διάνοια, distincte des sens. Mais d'accord jusqu'ici avec ses devanciers, il se sépare d'eux sur deux points essentiels. D'abord l'âme dont il s'agit est toute corporelle, composée seulement d'atomes plus subtils et plus mobiles. Si elle est capable de pensée, par suite de conscience, de mémoire et de prévision, ces fonctions se réduisent en dernière analyse à des mouvements extrêmement rapides. En outre l'entendement ou la raison n'a plus, comme dans la philosophie antérieure, d'objets propres, c'est-à-dire des réalités immatérielles, et par suite on ne saurait lui attribuer des plaisirs intrinsèquement différents de ceux du corps. La fonction de l'entendement s'applique uniquement aux données sensibles, sans en changer la nature ; elle se borne, par la mémoire et la prévision, à les soustraire en quelque sorte à la fuite du temps, à les prolonger, à les immobiliser. Elle n'y ajoute aucun élément proprement dit, c'est une simple transposition. On pourrait dire en langage moderne qu'elle en garde le contenu en lui donnant seulement une forme nouvelle ; dès lors le plaisir qu'elle sauve ainsi de la destruction demeure toujours tel qu'il a été défini précédemment. En ce sens on peut dire que tous les plaisirs, même ceux de l'âme, restent toujours corporels. Un plaisir de l'âme est toujours un plaisir corporel remémoré ou anticipé. Mais, en un autre sens, il y a des plaisirs de l'âme, et même tout plaisir, en tant qu'il a quelque durée, c'est-à-dire

quelque existence, est un plaisir de l'âme. Entre les deux sens que Platon donnait aux mots plaisirs de l'âme, Épicure fait une distinction; il garde le premier sens, il repousse le second. Voilà comment Épicure a pu dire tour à tour et sans se contredire que tous les plaisirs se rapportent au corps et qu'il y a cependant des plaisirs de l'âme.

Nous touchons ici à l'un des points les plus délicats et les plus difficiles de la logique ou, si l'on préfère, de la psychologie épicurienne. Ce n'est pas le lieu d'exposer le détail de ces théories, encore moins d'examiner les difficultés qu'elles soulèvent. Rappelons seulement que les sensations sont provoquées par des réalités matérielles, εἴδωλα, qui leur survivent et demeurent encore présentes à l'entendement, alors même que par leur ténuité elles sont devenues insaisissables aux sens. C'est ainsi que les images mêmes que nous apercevons en songe ont, selon Épicure, une véritable réalité en dehors de nous. Mais nous pouvons négliger ici la question de l'existence objective des corps; il suffit de montrer comment les états que l'âme a déjà éprouvés peuvent être renouvelés et en quelque sorte ressuscités par son action propre. La célèbre théorie du *clinamen* montre que l'âme est capable de prendre librement l'initiative de certains mouvements. Elle peut, à son gré, se porter vers telle ou telle des représentations qui lui ont été données, φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας, s'y attacher, et, par l'adhésion qu'elle lui donne et qui constitue le jugement ou δόξα, lui conférer une sorte de réalité et la rendre actuellement présente. Elle la fait en quelque sorte revivre par son action propre, et la réalité qu'elle lui prête en la reprenant au passé n'est pas inférieure à celle des sensations actuelles. L'âme ou la volonté dérobe ainsi en quelque manière à la nature les matériaux dont elle s'est servie pour produire la sensation. Désormais elle cesse d'être dépendante des choses extérieures, la matière dont elle a besoin lui appartient, elle l'a faite sienne, et il ne faut pas dire que ces conceptions soient purement imaginaires, quoique l'imagination y joue un grand rôle. Elles ont une sorte de réalité un peu à la manière des Idées de Platon. Par une étrange hardiesse Épicure trouve dans son matérialisme même un soutien et une force pour son idéalisme. Cependant elles n'existent pour

la pensée que par l'acte de volonté qui s'y attache, et leur existence est en ce sens l'œuvre de la volonté. Donc il dépend toujours de l'âme de ressaisir en quelque sorte un plaisir passé, de se le rendre à elle-même, d'en jouir à nouveau aussi longtemps qu'il lui plaît, ou de le projeter dans l'avenir et d'en jouir par avance. Il dépend d'elle surtout, par le même procédé, d'écarter les images tristes ou pénibles et de se mettre ainsi à l'abri de toute espèce de trouble. Elle devient maîtresse de sa destinée, et elle peut, grâce à cette puissance d'évocation ou par ce que nous appellerions aujourd'hui une auto-suggestion, mêler aux données actuelles de la vie sensible les réminiscences de la vie passée ou les anticipations d'une vie à venir. Ces souvenirs et ces espérances ont pour elle autant de réalité que les sensations provoquées par les choses extérieures. Tels sont les véritables plaisirs de l'âme. Comme on le voit, ils sont toujours de même nature que le plaisir précédemment défini, ils sont corporels par essence et par origine, ils ne sont des plaisirs de l'âme que la position qu'ils occupent dans le temps, et par l'acte de volonté qui les choisit et les actualise. Par la direction qu'elle donne à ses pensées, par le choix qu'elle fait de ses représentations, l'âme est donc véritablement l'ouvrière de sa propre félicité. Elle fait naître le plaisir qui, par le même procédé, écarte la douleur; selon qu'il lui plaît, elle est à son gré heureuse ou malheureuse. Elle peut s'abstraire des misères de la vie présente et se réfugier dans un monde plus heureux qu'elle crée. Ce n'est pas un monde intelligible, au sens où l'entendait Platon; c'est toutefois un monde différent du monde sensible, quoique tous les éléments dont il se compose soient empruntés à ce dernier et qu'ils aient la même origine et la même nature. La sagesse consiste à choisir les opinions les plus favorables au bonheur, à écarter toute tristesse, à éviter toute crainte. De là la guerre acharnée que l'Épicurisme n'a jamais cessé de faire aux superstitions, à la crainte de la mort, à tout ce qui peut être pour l'âme une cause de trouble. La première condition du bonheur est l'*ataraxie*. Mais la félicité du sage n'est pas purement négative. En même temps qu'elle écarte les causes de trouble, c'est-à-dire les croyances fausses, elle peut s'attacher aux

croyances vraies et se créer volontairement une félicité entièrement indépendante de la nature et de la fortune. C'est parce qu'il est le maître de ses croyances que le sage peut, comme le veut Épicure, arracher de son âme tous les désirs qui sont naturels sans être nécessaires, ou qui ne sont ni naturels ni nécessaires. Il faut donc distinguer deux parts dans la vie de l'homme : la vie sensible, soumise à l'action directe des choses extérieures, — la vie de l'âme, indépendante et libre. Or ces deux éléments, comme l'avait montré Platon, peuvent ne pas être d'accord l'un avec l'autre. Il arrive que, le corps étant sain et heureux, l'âme soit troublée et inquiète, ou inversement. C'est pourquoi la formule définitive qu'Épicure nous donne du bonheur est double ou implique deux conditions. Il faut, comme on l'a vu, ne pas souffrir dans son corps et ne pas être troublé dans son âme (Diog., X, 131), ou encore : le Bien consiste dans l'équilibre corporel joint à l'espérance qu'il ne sera pas troublé (Us., 68).

Le sage peut même aller plus loin. Les souvenirs évoqués par l'âme peuvent non seulement se mêler et se substituer aux données actuelles des sens, mais encore, s'ils entrent en conflit avec elles, l'adhésion que la volonté leur donne peut être assez forte pour vaincre et même annihiler les sensations présentes. Le souvenir d'un bonheur passé, revivifié par l'âme, peut être assez fort pour étouffer une douleur présente, si aiguë qu'elle soit. Une telle assertion semble une gageure, et on hésiterait à attribuer à Épicure une thèse qui égale ou dépasse les paradoxes les plus audacieux des stoïciens si les textes n'étaient pas si nombreux et si précis. Nous ne devons pas être surpris qu'elle ait provoqué d'innombrables railleries de la part des adversaires d'Épicure et principalement de Carnéade. Le sceptique se moquait de ce sage qui, pour « être heureux, va chercher dans ses éphémérides combien de fois il a eu des rapports agréables avec Léontium, ou a pris part à des repas succulents » (Us., 436). Même lorsque le corps est en proie aux plus cruelles souffrances, par exemple, si le sage est placé dans le taureau de Phalaris, en s'attachant aux souvenirs agréables, en s'y fixant, en s'y complaisant, en s'y obstinant, il peut les rendre assez actuels et assez présents pour faire équilibre à la douleur du moment et même la faire disparaître totalement (Us., 444). Ici il faut citer : *Epicurus vero ea dicit, ut mihi quidem risus captare videatur. Adfirmat enim quodam loco, si uratur sapiens, si crucietur — exspectas fortasse dum dicat : patietur, perferet, non succumbet : magna me Hercule laus et eo ipso per quem ivravi digna. Sed Epicuro homini aspero et duro non est hoc satis. In Phalaridis tauro si erit, dicet : quam suave est, quam hoc non curo...* (Us., 601 ; Cicéron, *Tusc.*, II, 7, 17). Et le témoignage de Cicéron est confirmé par celui de Sénèque et bien d'autres.

On peut admettre qu'Épicure n'est pas allé à de telles extrémités de son plein gré et qu'il y a été contraint par les objections d'infatigables adversaires; mais que ce soit bien là sa véritable pensée et non pas seulement l'aveu de quelque disciple aux abois, pressé par des contradicteurs, c'est ce que prouve le texte cité plus haut de la *lettre à Idoménée* (Us., 138).

Arrivé à ce point, l'Épicurisme a atteint son but; le sage est entièrement affranchi, la nature n'a plus aucune prise sur lui; le secret du bonheur est trouvé et il est à la portée de tous.

Dira-t-on que ce plaisir même que le sage peut ressaisir dans son passé par la mémoire et se rendre actuellement présent par un effort d'imagination et de volonté, il faut au moins qu'il l'ait éprouvé une première fois et que par là il dépend encore de la nature? Épicure en conviendrait sans doute; mais il ajouterait qu'il n'y a point d'être vivant, si malheureux ou si déshérité qu'il soit, qui n'ait connu au moins un instant la joie de vivre et senti, fût-ce de la manière la plus fugitive, cet état de bien-être physique qui est, on l'a vu, un don gratuit de la nature. Or il suffit qu'on l'ait goûté, ne serait-ce qu'un instant, qu'on l'ait entrevu, ne serait-ce qu'à travers un éclair, pour que désormais la volonté puisse le ressusciter et lui rendre assez de force pour l'opposer victorieusement aux plus atroces douleurs ou aux plus cruels supplices. Avec une intrépidité que rien n'a pu intimider, les Épicuriens ont poussé leurs doctrines jusqu'à ses plus extrêmes conséquences. Ils en sont venus à faire l'apologie de la cécité, de la surdité, de toutes les infirmités. « *Horribilis ista caecitas quibus tandem caret voluptatibus?* » (Us., 599.)

C'est peut-être aller un peu loin. Il faut lire au 5e livre des *Tusculanes* les raisons étranges, admirables aussi, que ces excellents philosophes invoquent à l'appui de leur étonnant paradoxe; jamais on n'a poussé plus loin l'exaltation et, si j'ose dire, le délire de la force morale. Les Stoïciens, pour soutenir leur énergie, avaient l'appui des principes et des vérités éternelles, l'autorité inébranlable et toujours présente de la raison. Les Épicuriens, dans le champ étroit circonscrit par leur système, n'ont à opposer à la douleur que des souvenirs de sensations et des images. C'est avec ces faibles armes qu'ils descendent dans l'arène. Ils luttent cependant avec autant de courage et peut-être autant de succès. Il était réservé à ces matérialistes de montrer jusqu'où peuvent aller l'héroïsme de l'effort et le roidissement de la volonté. Leurs adversaires n'avaient peut-être pas tort quand ils s'étonnaient de voir finir ainsi une doctrine qui avait commencé par identifier le souverain bien et le plaisir.

C'est expressément à la même conclusion qu'aboutit la sagesse stoïcienne. Les deux écoles se servent du même exemple : le taureau de Phalaris, et il le faut bien, puisque l'une et l'autre se sont assigné le même but, qui est l'entier affranchissement du sage. Par des théories différentes, mais en quelque sorte parallèles, elles arrivent au même résultat. Étape par étape, on peut retrouver sous la différence des termes, l'identité des tendances. C'est par une théorie du libre-arbitre, également difficile à concevoir et à concilier avec le reste du système, la théorie du *clinamen* chez les Épicuriens et chez les Stoïciens celle de la συγκατάθεσις, que débutent les deux doctrines. C'est par la théorie du jugement et de la croyance libre que toutes deux rendent le sage maître de sa félicité. C'est en s'isolant du monde de la nature, en se repliant sur lui-même et par un violent effort de la volonté qu'il tente d'y parvenir, c'est par un jeu de représentations ou d'idées substituées les unes aux autres qu'il y parvient. Malgré de nombreuses différences, il y a ainsi entre les deux doctrines une ressemblance profonde dans l'esprit et presque dans la lettre. C'est, sous deux formes distinctes, une même conception de la morale.

VII

Interprétée dans son vrai sens, la théorie d'Épicure sur le plaisir ne mérite ni les critiques excessives qui lui ont été adressées de tout temps, ni les éloges que certains philosophes lui ont parfois décernés.

Qu'elle ne soit pas la brutale doctrine qui fait simplement l'apologie du plaisir physique, telle que ne l'ont pas même conçue les Cyrénaïques, c'est ce qui est reconnu depuis longtemps. Si elle voit dans le plaisir et dans le plaisir physique, le plaisir du ventre, le souverain Bien, elle donne à ces expressions un sens et une valeur qui en modifient singulièrement la portée et la conduisent, en dépit des apparences, à des conclusions à peu près inoffensives.

Les contradictions grossières qu'on a si souvent reprochées à Épicure sont pour la plupart, on l'a vu ci-dessus, l'effet d'un malentendu. Malgré son dédain avoué pour la Logique et son insouciance à l'égard de la définition et de la démonstration, il a bien su ce qu'il voulait dire quand il définissait le plaisir; il a développé avec suite et clairvoyance les conséquences impliquées dans sa formule. Il y a peut-être, il y a certainement dans l'Épicurisme, comme d'ailleurs dans tous les systèmes de philosophie, des contradictions, des inexactitudes, des vues contestables; mais du moins ces contradictions et ces erreurs ne sont pas les évidentes absurdités qu'on a parfois voulu y voir, et elles méritent la discussion.

Il ne serait pas juste, non plus, de ne voir dans Épicure comme on l'a fait parfois, surtout dans l'antiquité, qu'une sorte de compilateur qui emprunte de toutes parts, pour les coudre ensemble, vaille que vaille, des lambeaux de doctrine.

D'autre part on a quelquefois fait un mérite à Épicure d'avoir fondé la morale utilitaire et d'avoir été le précurseur des moralistes anglais contemporains. Guyau surtout, dans le livre si intéressant et si vivant qu'il a consacré à « *La Morale d'Épicure* » (Paris, Baillière, 1878), s'est fait l'interprète de cette manière de voir et n'a pas ménagé au philosophe

ancien les louanges les plus enthousiastes. Il s'est certainement trompé. Sans doute on peut bien trouver dans les textes d'Épicure des formules qui se rapprochent de celles de l'utilitarisme contemporain. Quand il recommande par exemple de renoncer à un plaisir moindre pour en obtenir un plus grand ou pour éviter une douleur; de consentir à une douleur pour en éviter une plus grande ou obtenir un plus grand plaisir, il raisonne comme un parfait utilitaire. Mais il n'est personne, dans aucune école, qui ne souscrive à des raisonnements de ce genre, et, en particulier, il serait aisé de trouver dans les systèmes les plus différents de ceux d'Épicure des formules toutes semblables. Ce ne serait pas un paradoxe, mais une stricte vérité, de dire que toute la morale antique a été, en un certain sens et à sa manière, utilitaire. Platon et Aristote n'ont jamais séparé le bonheur, la véritable utilité, même le plaisir du bien, et les Stoïciens eux-mêmes, en définissant le souverain bien, le caractérisent par cet attribut, qu'il doit être utile ou avantageux, ὠφέλιμον.

En revanche, si on considère la philosophie d'Épicure dans son ensemble, si on veut en caractériser l'esprit, on verra bien qu'il y a une singulière distance entre le disciple de Bentham, calculant ses actions pour obtenir le maximum de plaisir et le minimum de douleur, épris du bien-être et du confort, attentif à prévoir et à combiner, avide de toutes les sortes de voluptés qui peuvent se concilier entre elles — et le maigre Épicurien qui vit chichement au fond d'un jardin, en compagnie de quelques amis, soucieux avant tout d'éviter les coups de la fortune, cachant sa vie et déclarant fastueusement qu'avec un peu de pain et d'eau il rivalise de félicité avec Jupiter.

Bien moins encore les Utilitaires consentiraient-ils à suivre Épicure dans ses théories sur le bonheur du sage et la direction des pensées. Ce n'est pas par un effort du vouloir, par une sorte d'auto-suggestion, finalement par un jeu de l'imagination qu'ils veulent atteindre la félicité. Il leur faut des joies plus solides et en quelque sorte plus palpables. Stuart Mill a pu dire qu'il « vaut mieux être un Socrate mécontent qu'un pourceau satisfait »; il n'a pas dit que le sage peut être heureux dans le taureau de Phalaris.

La Morale d'Épicure ne peut être assimilée à aucune autre. A tout prendre, c'est encore avec sa rivale et sa contemporaine, la Morale stoïcienne, qu'elle présente le plus d'affinité. Mais il est évident que les différences l'emportent encore sur les ressemblances. La doctrine d'Épicure est irréductible et unique.

La thèse de l'unité du plaisir, l'affirmation que tous les plaisirs et en particulier les plaisirs intellectuels ne sont que des plaisirs physiques, peut appeler d'expresses réserves. Mais la psychologie et la physiologie modernes, nous l'avons vu, n'ont peut-être pas dit leur dernier mot sur les rapports du plaisir intellectuel et du plaisir sensible, et sur la question de savoir jusqu'à quel point les joies morales ont pour condition un certain bien-être physique.

Il faut enfin arriver à la partie du système si étrange et si singulière à première vue, qui nous donne le moyen de réduire ou de supprimer la douleur. Ne disons rien de la conception du libre-arbitre, sur laquelle elle repose tout entière. Le *clinamen* a été de tous temps un objet de scandale pour tous les philosophes, et, tel qu'Épicure nous le présente, il n'a guère trouvé de défenseur. La théorie qui fait dépendre tous nos désirs de nos jugements et nos jugements eux-mêmes de notre volonté a aussi de tous temps soulevé les plus graves difficultés. Ce n'est pas ici le lieu de la discuter; il faut rappeler seulement qu'elle a été admise aussi par les stoïciens et par tous les philosophes de l'antiquité après Aristote. Elle a trouvé d'illustres partisans parmi les Modernes, elle compte encore aujourd'hui des défenseurs, et quelque opinion qu'on professe sur ce point, on ne saurait faire un crime à un philosophe ancien d'avoir enseigné une doctrine qu'on n'a pas cessé de discuter et qu'on discutera peut-être toujours. Mais peut-on dire qu'il suffit d'évoquer des souvenirs agréables ou de se complaire dans l'espérance d'une vie meilleure pour vaincre et dominer dans le présent les plus cruelles douleurs? Est-il vrai que nous ayons toujours dans notre mémoire les éléments nécessaires et dans notre volonté l'instrument suffisant pour neutraliser la souffrance actuelle? Les images du passé ou les anticipations de l'avenir ne sont jamais que des copies affaiblies. Comment lutteraient-elles victorieusement contre l'aiguillon de la douleur actuelle?

Il n'est pas surprenant qu'une thèse si paradoxale ait été accueillie dès l'antiquité par des railleries. On aurait eu de la peine même à la prendre au sérieux si Épicure s'en était tenu à sa dialectique, s'il ne lui avait donné l'autorité de la chose vécue, si son exemple et son courage ne l'avaient imposée au respect de tous.

Toutefois nous avons mieux à faire que de reprendre ici les faciles plaisanteries de Carnéade et de Cicéron. A y regarder de près, nous apercevons dans cette doctrine, quelques réserves qu'elle appelle, une âme de vérité et même une vue profonde sur ce qui est l'essence même de la sagesse. C'est une vérité souvent reconnue par les poètes et par les moralistes que les souvenirs agréables ou pénibles du passé, en se mêlant aux impressions du moment présent, peuvent les modifier ou les transformer. A vrai dire, ils ne sont pas d'accord sur la question de savoir si c'est un bien ou si c'est un mal d'évoquer un souvenir heureux dans un jour de misère. Mais le fait même qu'on discute encore cette question et qu'on peut la résoudre diversement semble au moins attester que le philosophe grec n'était pas tout à fait dans l'erreur quand il cherchait dans les reliques du passé un adoucissement ou un remède aux souffrances présentes. On sait depuis Archimède qu'une grande et forte idée ou une joie intense peut nous rendre momentanément insensibles aux impressions du dehors. L'histoire, la psychologie et la physiologie ne nous montrent-elles pas à chaque instant dans les conceptions des mystiques ou dans les illusions pathologiques de certains malades, dans les phénomènes de l'extase, des images assez fortes pour faire équilibre aux impressions extérieures, et se substituer à elles? L'halluciné vit dans un monde créé de toutes pièces par son imagination, et il est strictement vrai de dire que, pour lui la douleur, non seulement s'adoucit, mais même disparaît ou se transforme en joie. Les phénomènes de l'hypnotisme, de la suggestion, l'ivresse produite par certaines substances, mettent tous les jours sous nos yeux des exemples analogues, et le cas des stigmatisés nous montre comment les fantômes de l'imagination peuvent pour ainsi dire prendre corps et s'intercaler parmi les phénomènes de la vie physique.

Ce n'est pas une des moindres singularités du système d'Épicure que toutes les fois qu'on creuse un peu le sillon qu'il a tracé, on arrive aussitôt à l'un des problèmes qu'essaie de résoudre la science moderne, comme si le vieux philosophe grec avait pressenti, deviné ou entrevu à travers un nuage les solutions qu'on en propose aujourd'hui.

On dira peut-être qu'il ne s'agit là que de faits exceptionnels ou morbides; que s'ils se produisent en dehors de la maladie, le sentiment seul et l'exaltation des émotions peuvent les provoquer; qu'il ne paraît pas que la volonté suffise à les susciter et qu'enfin il serait ridicule de chercher dans des hallucinations un remède mis à la portée de tous contre les maux de la vie. N'y a-t-il pas quelque chose de ridicule et presque d'offensant à nous parler de joies que nous pouvons nous suggérer à nous-mêmes, comme si la suprême sagesse consistait à nous duper volontairement et à remplacer par des joies factices le bonheur que nous refuse la réalité. Si Épicure pouvait se défendre, il répondrait peut-être que les cas dont on parle sont bien plus fréquents qu'il ne paraît à première vue. Il ajouterait que là où le sentiment ou l'imagination peuvent produire, comme Lucrèce l'a si éloquemment montré, des superstitions assez fortes et des craintes assez obsédantes pour empoisonner la vie des hommes les plus favorisés de la fortune, il n'est pas bien sûr que la volonté bien dirigée et la raison aidée de la mémoire, deux puissances qui se ressemblent plus peut-être qu'on ne le croit d'ordinaire, ne puissent donner à l'homme quelque réconfort contre les misères présentes et lui assurer des satisfactions légitimes. Après tout les joies qu'il s'agit de faire revivre ne sont pas entièrement illusoires, puisqu'elles ont été ressenties. Ce n'est faire offense ni à la vérité ni à personne que d'essayer de faire revivre des jours heureux. Entre les joies passées et celles qu'on essaie de ressaisir par autosuggestion, il n'y a que la différence du temps, et le temps n'est rien. Enfin, si, dans les cas extrêmes, le remède est d'une application difficile, il faut songer que ces cas sont eux-mêmes assez rares. Les grandes souffrances et, les cruelles maladies sont heureusement des exceptions, et dans le train ordinaire de la vie, on n'a pas besoin de recourir aux suprêmes

efforts. Tout le monde ne va pas dans le taureau de Phalaris et tous les hommes ne souffrent pas de l'atroce maladie dont mourut Épicure. C'est aux grands maux qu'il faut les grands remèdes. Au surplus, quand il serait vrai que dans certains cas l'homme ne peut échapper au mal qu'en roidissant dans un effort suprême tous les ressorts de sa volonté et qu'il ne peut se sauver que par l'héroïsme, ce n'est pas l'affaire du philosophe de dissimuler ou d'atténuer les rigueurs de la condition humaine. Il n'est pas tenu de trouver des remèdes faciles. Il a rempli toute sa tâche si ceux qu'il indique sont seulement possibles.

Admettons toutefois que les remèdes proposés par Épicure soient insuffisants et même un peu puérils; on trouve toujours dans cette doctrine je ne sais quoi d'étriqué et de mesquin qui arrête l'esprit au moment même où il est le plus disposé à admirer. Non certes, il ne suffit pas, pour maîtriser la douleur, d'évoquer des souvenirs joyeux ou de nourrir des espérances propices. Mais ce qu'Épicure a bien vu, c'est que contre l'adversité nous n'avons de recours qu'en nous-mêmes. Ce sont nos propres pensées, nos propres réflexions qu'il faut, par un effort de volonté persévérant et obstiné, opposer aux coups du sort. Nous n'avons point d'autre ressource. Les Stoïciens se moquaient du remède proposé par Épicure. Ils avaient raison de remplacer ces moyens impuissants par l'idée de la nécessité ou par la confiance dans les lois de l'univers. Lorsque le sage a bien compris que les choses ne sauraient être autrement qu'elles ne sont, lorsqu'il s'est bien pénétré de l'inéluctable fatalité des lois naturelles et qu'il s'y soumet parce qu'il ne peut faire autrement et que c'est ce qu'il a de mieux à faire, il a à peu près atteint les dernières limites de ce que peuvent pour lui la philosophie et la science. Il obtient la suprême consolation qu'il puisse espérer en ce monde, s'il arrive à se persuader que cet ordre fatal de l'univers est l'œuvre d'une volonté sage et que la Nécessité est un autre nom de la Providence. La soumission à la volonté divine ou la résignation est le dernier mot de la sagesse. Ainsi l'entendaient les Stoïciens, ainsi le comprenait Descartes lorsqu'il définissait la sagesse l'effort pour se vaincre soi-même plutôt que la fortune et pour changer ses désirs plutôt que

l'ordre du monde. Spinoza ne fait pas autre chose qu'appliquer les mêmes principes dans les dernières formules de son *Éthique*, et les moralistes de tous les temps n'ont pas pu tenir sur cette question un autre langage. La religion ne parle pas ici autrement que la philosophie. La soumission à la volonté de Dieu ne diffère pas de la résignation du philosophe. Et que ce soit bien là le dernier mot de la sagesse humaine et l'essence même de la philosophie, c'est ce que le sens commun a reconnu depuis longtemps en donnant le nom de philosophe à celui qui sait supporter le mal et faire bonne contenance devant les misères de la vie. Ce n'est pas sans une raison profonde que philosophie est synonyme de résignation. Voilà ce qu'Épicure avait compris, et c'est pour l'avoir dit un des premiers, quoique sous une forme à la vérité imparfaite et même un peu naïve, qu'il est de la race des grands moralistes, et qu'il mérite de conserver parmi eux la place que l'histoire lui a assignée.

XIV

LA MORALE D'ÉPICURE[1]

Le premier mot de la Morale d'Épicure est « le plaisir est le seul bien », et par là il faut entendre le plaisir physique, le plaisir du ventre; le dernier mot de cette même doctrine est que le sage est heureux partout et quoi qu'il arrive, même s'il est accablé des plus cruelles douleurs et des plus grandes infirmités, même s'il est tourmenté et torturé, même s'il est dans le taureau de Phalaris. Il ne s'agit pas là d'une formule échappée à quelque Épicurien ou d'une boutade sans importance; c'est une des thèses les plus essentielles de l'Épicurisme. Les textes sont nombreux, précis, irrécusables. Enfermé dans le taureau de Phalaris, ainsi que le remarque Cicéron (*Tusc.*, II, 7, 17, — V, 10, 31, — V, 26, 75; *De Fin.*, II, 27, 88, — V, 28, 85), le sage ne se borne pas à dire qu'il doit supporter la douleur, il s'écrie : « *O quam suave est* », et le témoignage de Cicéron est confirmé par bien d'autres : Sénèque, *Epist.*, 66, 18, — 67, 15; Lactance, *Div. Instit.*, III, 27, 5, — III, 17, 42; cf. Usener, *Epicurea*, 601. Épicure lui-même, dans le fragment de la lettre à Idoménée qui nous a été conservé par Diogène et Philodème[2], dit en propres

1. On n'a reproduit de cet article que la première partie, qui a l'intérêt de résumer les idées directrices de la précédente étude; la seconde partie ne faisait guère que répéter littéralement les conclusions que l'on vient de lire.

2. Diogène, X, 22. — Philodème, vol. herc., I, 123, 9. — Cf. Cicéron. *De Fin.*, II, 30, 96.

termes que le dernier jour de sa vie fut parfaitement heureux, et il souffrait à ce moment de l'atroce maladie dont il mourut.

Comment peut-on concilier deux assertions si différentes? Comment le même homme a-t-il pu dire qu'il n'y a pas d'autres biens que le plaisir physique, et qu'on peut être heureux en souffrant les plus vives douleurs? Voilà ce que nous voudrions rapidement rechercher. Cette étude permettra peut-être de mettre en lumière un des aspects de l'Épicurisme que les historiens ont trop souvent laissé dans l'ombre.

Tout d'abord, la manière dont le sage doit s'y prendre pour se rendre heureux au milieu des souffrances est indiquée de la façon la plus claire dans les textes que nous possédons. L'homme a le pouvoir d'évoquer les images du passé qui lui sont agréables ou d'écarter celles qui lui sont pénibles; la volonté libre, et il faut rappeler ici la théorie du *clinamen*, peut susciter ou écarter à son gré telle ou telle image, et cette évocation, lorsqu'elle s'y obstine, lorsqu'elle s'y attache de toutes ses forces et s'y maintient de toute son énergie, peut devenir assez forte pour neutraliser les impressions sensibles produites actuellement par les objets extérieurs. C'est une sorte d'auto-suggestion ou d'hallucination. Ici encore les textes sont formels et précis. Il y a deux moyens, dit Cicéron, d'éviter la tristesse et d'obtenir la joie : *avocatio a cogitanda molestia, et revocatio ad contemplandas voluptates... Vetat igitur ratio intueri molestias, abstrahit ab acerbis cogitationibus, hebetem facit aciem ad miserias contemplandas, a quibus cum cecinit receptui, impellit rursum et incitat ad conspiciendas totaque mente contrectandas varias voluptates, quibus ille et praeteritarum memoria et spe consequentium sapientis vitam refertam putat* (*Tusc.*, III, 15, 32; Us., 444). La même théorie est exprimée plus fortement encore dans ce passage de saint Augustin (*Serm.* CCCXLVIII, 3, t. V, p. 1344[e]; cf. Us., 437) : *eo se munitos existimant, quia corporis voluptatem, cum eam in ipso corpore tenere non possunt, possunt tamen animo cogitare et ea cogitatione sese oblectando corporalis voluptatis beatitudinem etiam contra corporalis doloris impetum custodire... Cum ipsam voluptatem de membris corporis irruens dolor excluserit, per falsam ejus imaginem in animo vanitas remanebit. Quæ vanitas tantum amatur,*

ut cum eam vanus homo totis viribus cordis amplectitur, etiam doloris saevitia mitigetur. En d'autres termes, pour être heureux il suffit de croire qu'on l'est. Or on peut croire ce que l'on veut, tout jugement étant toujours à la portée du sage. Et ce bonheur volontairement suscité à l'occasion d'une image peut être plus fort que la sensation douloureuse.

A première vue on est tenté de sourire d'une pareille doctrine. C'est d'ailleurs ce que n'ont pas manqué de faire les adversaires de l'Épicurisme. Cicéron ne tarit pas en plaisanteries, et, avant lui, l'impitoyable railleur qui s'appelait Carnéade tournait en dérision le paradoxe épicurien, lorsqu'il parlait de ce sage qui « va chercher dans ses éphémérides combien de fois il a eu des rencontres agréables avec Léontium ou pris part à de succulents repas » (Plut., *Contra Epicuri beatitud.*, 4, p. 1089^c; Us., 436). Il n'est pas douteux cependant que telle ait été réellement la doctrine épicurienne. Nous en avons une dernière preuve décisive dans le passage d'Épicure cité plus haut. Si le philosophe au dernier jour de sa vie conserve sa sérénité au milieu des plus vives souffrances, c'est qu'il se souvient avec force des moments heureux de sa vie passée, en particulier de ses conversations avec ses disciples (Philod., vol, herc., I, 125, 9; Us., 138); ἐγράφομεν ταυτί. στραγγουρικά τε παρηκολούθει καὶ δυσεντερικὰ πάθη ὑπερβολὴν οὐκ ἀπολείποντα τοῦ ἐν ἑαυτοῖς μεγέθους. ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμῃ. Maintenant il est aisé de voir comment se fait la conciliation entre la conclusion de l'Épicurisme et le principe invoqué au commencement. Le bonheur que le sage réalise à son gré, en quelques circonstances que ce soit, étant toujours l'image d'un plaisir passé, on ne peut dire qu'il y ait contradiction entre les deux parties de la doctrine. C'est en opposant un plaisir à une douleur par le jeu volontaire de son imagination que le sage atteint la félicité, de même que c'est en troublant par une opération inverse le bien-être physique par de vaines craintes et des idées fausses que le vulgaire se rend malheureux. Toute cette ingénieuse construction repose en dernière analyse sur la distinction des plaisirs de l'âme et des plaisirs du corps; mais cette distinction elle-même a besoin d'être expliquée.

En un sens, Épicure le dit en propres termes (*De Fin.*, I, 9, 55; Plutarch., *Contra Ep. beat.*, 4, p. 1088^c), il n'y a qu'un seul plaisir, le plaisir du corps, et tous les autres s'y rapportent et n'en sont que des variétés. Mais, en un autre sens, il y a des plaisirs de l'âme, à condition d'entendre par là les plaisirs corporels conservés par la mémoire ou anticipés par l'espérance. En d'autres termes, il n'y a pas, comme l'avaient cru Platon et Aristote, et comme l'ont répété après eux la plupart des philosophes, diverses sortes de plaisirs hétérogènes ou spécifiquement différents. Il n'y a qu'un plaisir unique, qui est corporel. Mais ce plaisir, après avoir été actuellement senti, peut être remémoré ou prévu. Or c'est l'âme qui se souvient et prévoit. En ce sens, il y a des plaisirs de l'âme, mais le plaisir de l'âme est toujours un plaisir corporel remémoré ou espéré.

Épicure, s'inspirant ici d'une idée déjà indiquée par Platon dans le *Philèbe*, remarque qu'entre les souvenirs conservés par l'âme et les sensations actuellement ressenties par le corps, il peut y avoir désaccord. Dès lors, il faut distinguer dans la vie humaine deux aspects très différents, quoique souvent confondus. D'une part, le corps étant en bon état, il peut arriver que l'âme soit troublée, c'est-à-dire qu'elle ait des opinions fausses sur la mort ou sur les dieux. Le remède consistera à rectifier les idées fausses et à supprimer les vaines craintes, puisqu'elles sont en notre pouvoir. Tel est le premier aspect de l'Épicurisme, celui qui a été le plus souvent décrit par les historiens. Mais, d'autre part, il peut arriver que, le corps étant troublé ou malade, l'âme soit saine ou vigoureuse. Le sage doit alors, toujours en vertu du même principe, s'abstraire en quelque sorte des douleurs corporelles, les annihiler en en détournant sa pensée, se réfugier en son for intérieur, ou, en d'autres termes, vivre exclusivement de la vie de l'âme. Tel est l'autre aspect de l'Épicurisme, trop souvent laissé dans l'ombre par les historiens.

En résumé, la formule épicurienne de la félicité comprend deux termes qui ne se trouvent pas toujours réunis, mais que le sage doit essayer de concilier : ne pas souffrir dans son corps et ne pas être troublé dans son âme : μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν (Diog., *Epistula tertia*,

131). Ainsi encore : τὸ γὰρ εὐσταθὲς σαρκὸς κατάστημα καὶ τὸ περὶ ταύτης πιστὸν ἔλπισμα τὴν ἀκροτάτην χαρὰν καὶ βεβαιοτάτην ἔχει τοῖς ἐπιλογίζεσθαι δυναμένοις (Plut., *Contr. Ep. beat.*, 4, p. 1089[d]; Us., 68).'

Les mêmes raisons qui avaient amené Platon dans le *Philèbe* à distinguer les plaisirs du corps des plaisirs de l'âme contre les Cyrénaïques, ont obligé Épicure à admettre la distinction de l'âme et du corps. Le plaisir, en effet, et surtout le désir, ne peuvent se comprendre et exister si on se borne à considérer les mouvements du corps qui changent sans cesse; il faut, de toute nécessité, une certaine conscience, de la mémoire et de la prévision. Or ces fonctions n'appartiennent qu'à l'âme. Bien entendu cette âme, pour Épicure, est toute corporelle et formée seulement d'atomes plus subtils que ceux du corps. Ses fonctions se réduisent, en dernière analyse, à des mouvements extrêmement rapides. Par suite, il n'y a pas de différence intrinsèque ou spécifique entre les sensations et les idées, pas plus qu'entre les plaisirs sentis et les plaisirs remémorés ou espérés. L'action de l'âme consiste seulement à en prendre conscience, à les transporter pour ainsi dire hors du temps, à les transposer; cette action est, comme nous dirions aujourd'hui, purement formelle. C'est pourquoi on peut dire qu'il y a des plaisirs de l'âme, quoique les plaisirs de l'âme soient toujours en fin de compte d'origine corporelle.

Il résulte de là, par une conséquence bien singulière, qu'Épicure admet, en dehors et à côté du monde sensible, actuellement perçu dans l'expérience, une sorte de monde idéal, formé d'éléments de même nature et de même origine, différents cependant par ce fait qu'ils sont soustraits au temps. Nous ne voudrions pas forcer les analogies ni faire des rapprochements qui seraient des paradoxes. Il semble impossible cependant de ne pas reconnaître une certaine analogie entre le monde intelligible de Platon et le monde idéal admis par Épicure. Sans doute le second diffère du premier, d'abord en ce qu'il est formé uniquement d'images et de souvenirs empruntés à l'expérience, et en outre en ce qu'il varie pour chaque homme particulier, puisque les éléments en sont empruntés à l'expérience passée de chaque individu. Tous

deux, cependant, et c'est l'essentiel au point de vue qui nous occupe, présentent ce caractère commun d'être distincts du monde sensible, et de pouvoir même lui être opposés. En tous cas, dans l'un et dans l'autre système, c'est en se réfugiant dans le monde idéal, soit qu'il existe de toute éternité, soit qu'il résulte de la fantaisie individuelle, que le sage peut échapper aux souffrances du temps présent et chercher un refuge contre le mal. Ce n'est pas une des moindres surprises que réserve une étude attentive et impartiale de l'Épicurisme que de voir le matérialisme de cette doctrine aboutir à une sorte d'idéalisme. Il s'agit, à la vérité, d'un idéalisme sensualiste et en quelque sorte immanent. Mais, dans tous les cas, entre les thèses matérialistes qui servent de point de départ au système et les conclusions qu'on en tire, il n'y a pas l'ombre d'une contradiction. S'il subsiste des difficultés, elles sont ailleurs, et la précédente étude les a relevées et appréciées.

PHILOSOPHIE MODERNE

I

LA PHILOSOPHIE DE BACON

La philosophie de Bacon est à la mode. Sans parler du remarquable article que Ch. Lévêque a consacré (*Revue philosophique*, 1877) à Bacon métaphysicien, sans remonter à l'excellent livre de Ch. de Rémusat, voici que M. Pierre Janet, dans sa thèse latine de doctorat, vient de rechercher les liens qui unissent Bacon aux alchimistes du Moyen Age. Presque au même moment, l'Académie des sciences morales et politiques, ayant choisi pour sujet de concours : *La Philosophie de Bacon*, recevait quatre Mémoires, tous remarquables. Nous pouvons savoir ce qu'ils contenaient d'essentiel, grâce au rapporteur du concours, M. Barthélemy Saint-Hilaire, qui a bien voulu publier son très intéressant rapport. Il y a joint, dans une étude distincte, ses propres vues sur le sujet. Ce n'est pas que le savant académicien ait eu l'intention d'extraire des œuvres diverses qu'il avait lues en manuscrit ce qu'elles avaient de nouveau, et d'offrir au public comme un élixir concentré. Au contraire, il a laissé à chacun des concurrents le mérite de ses petites découvertes, et il est aisé, grâce à la séparation de l'étude et du rapport, de faire à chacun sa part. Il s'est proposé, après tant de discussions, de mettre enfin Bacon à son vrai rang, et il semble même qu'un peu impatienté des éloges, excessifs à son gré, décernés par quelques-uns à l'auteur du *Novum Organum*, il ait eu le souci de donner la

note juste, et de ramener à l'exacte vérité l'opinion qui s'égarait. M. Barthélemy Saint-Hilaire est sévère pour Bacon, et même, à notre avis, assez injuste : c'est encore, croyons-nous, un procès à reviser, et la sentence n'est pas définitive. Il refuse à son œuvre toute portée sérieuse, et ne veut voir en lui qu'un héraut de la science, un *buccinator*, comme le philosophe s'appelait lui-même. Il est à craindre que le critique ne lui pardonne pas encore d'avoir dit tant de mal d'Aristote. Heureusement pour Bacon, le lauréat du concours, M. Charles Adam, vient de publier son Mémoire, devenu un savant et excellent livre. Cette publication justifie pleinement le jugement du rapporteur et le choix de l'Académie. M. Adam rend entière justice à Bacon, sans surfaire ses mérites, mais sans diminuer ses titres qui, à la vérité, ne sont pas trop grands. L'historien d'un philosophe n'a en général que trop de tendance à devenir un avocat : M. Adam ne plaide pas, il juge. Il est sans doute heureux quand il peut louer son auteur, ou répondre à quelque injuste objection de ses nombreux adversaires. Mais il ne se laisse pas entraîner, et avec une équité et une conscience parfaites, il reconnaît et signale les faiblesses philosophiques et autres du philosophe anglais. Il explique fort bien la gloire qui, malgré tout, reste attachée au nom de Bacon et la place qu'il n'a pas cessé de tenir dans l'histoire de la philosophie et de la science. Enfin, ce qu'on ne louera jamais assez, c'est le soin et la conscience avec lesquels M. Adam a étudié son sujet. Non content de lire Bacon avec une extrême attention, il a pris connaissance de tout ce qui peut éclairer l'origine de la pensée du philosophe, en faire comprendre le développement, en montrer les conséquences les plus lointaines. Si on osait faire un reproche à un si bon livre, on se plaindrait seulement du luxe des notes, de l'abondance et de la longueur des citations. M. Adam n'a pas besoin de tant de précautions : on voit tout de suite qu'il est un impeccable érudit, et on se sent en confiance avec lui.

Nous n'avons pas le dessein d'analyser ici le livre de M. Adam, ni de le suivre dans le détail de son étude si complète et si savante. Nous voudrions seulement examiner quelques points essentiels de la philosophie de Bacon, ceux qui n'ont pas encore été, à notre gré, entièrement éclaircis,

malgré les beaux travaux de MM. Ellis, Spedding et Fowler, indiquer les solutions nouvelles que nous propose M. Adam et, en quelques détails, les rectifier ou les compléter.

Bacon n'est pas un grand philosophe, de l'aveu de tout le monde. Son œuvre ne saurait, un seul instant, soutenir la comparaison avec celle de Descartes. Il n'a trouvé aucune de ces grandes idées qui nous font voir le monde sous un nouvel aspect, et transforment la philosophie. Il n'a rien ajouté à la science de son temps, et ne l'a même pas toujours comprise. Il n'a su rendre justice ni à Galilée, ni à Copernic, ni même à son compatriote Harvey. Que lui reste-t-il donc? et comment comprendre qu'il ait eu à la fois des admirateurs si enthousiastes et des détracteurs si nombreux et si acharnés?

Il a aimé la science avec passion; cette ardeur est contagieuse et lui a conquis beaucoup de partisans. Il a été plus et mieux que personne animé de l'esprit de son temps, qui est déjà l'esprit moderne, et il a, comme Descartes, nettement pressenti les brillantes destinées qui allaient s'ouvrir pour la science. Mais bien d'autres ont eu les mêmes qualités et ne tiennent pas autant de place dans l'histoire : là ne sont pas ses seuls titres. N'en déplaise à M. Barthélemy Saint-Hilaire, il a fait mieux que d'être le héraut de la science nouvelle : il l'a si bien formulée que Stuart Mill, après lui, n'y a rien ajouté d'essentiel. M. Adam se trompe peut-être quand il assure (p. 423) qu'il appartient plutôt à l'histoire de la science qu'à celle de la philosophie. On pourrait retrancher Bacon de l'histoire de la science sans que rien d'important y fût changé. Que serait une histoire de la philosophie, qui ne tiendrait pas compte du *Novum Organum?*

Mais il ne suffit pas de dire, comme on l'a déjà fait tant de fois, que Bacon a donné la théorie de la méthode expérimentale : il faut montrer avec précision ce qui lui appartient en propre, l'idée originale, s'il y en a une, qu'il a introduite. Il a d'abord recommandé aux savants d'enregistrer leurs opérations, d'écrire (c'est le vrai sens du mot *experientia litterata*, l'expérience la plume à la main, *N. O.*, I, 101), de dresser des tables. C'est peu de chose, dira-t-on, et nous ne prétendons pas que ce soit une idée de génie. Elle a son utilité pourtant, et la raison psychologique invoquée par Bacon à l'appui de

ce précepte n'est pas méprisable : il faut se défier de la mémoire, du vague des souvenirs, des à peu près de l'*intellectus sibi permissus*; l'observation doit être rigoureuse et sûre. Descartes, quoique à un autre point de vue, se défiera aussi de la mémoire et prendra contre elle de sages précautions. Dans les *Regulæ ad directionem ingenii* il insiste sur la nécessité d'écrire et sur la manière dont on croit écrire. Il ne faudrait pas, parce que les procédés d'enregistrement scientifique nous sont devenus familiers (et le sont-ils tant que cela? qu'on le demande à la médecine), oublier les services rendus par ceux qui les premiers nous les ont recommandés.

En outre, quand Bacon a assigné pour objet à la science la détermination des axiomes moyens de préférence aux axiomes les plus généraux, il a marqué d'une main très sûre le but, et défini nettement l'esprit de la méthode expérimentale. On ne peut contester sérieusement que les anciens et les scolastiques avaient abusé des généralisations hâtives. M. Barthélemy Saint-Hilaire a beau jeu à montrer que les anciens et Aristote ont su observer : encore faudrait-il mieux distinguer entre les choses morales, où nul ne conteste leurs mérites, et les phénomènes physiques qui seuls sont ici en cause. Et si on s'en tient à ces derniers, tout en rendant justice à Aristote, il faut reconnaître que son observation a eu de singulières défaillances, comme l'a si bien montré Ch. Thurot (*Revue archéologique*, 1868, 1869, et *Revue critique*, 1873). Ces observations fussent-elles bien faites, qui contestera qu'il en tirait des conclusions précipitées et des formules abstraites qui lui servaient ensuite à tout expliquer? Descartes, lui aussi, a protesté contre les maximes vides : c'est le trait commun à tous les réformateurs du XVIIe siècle. Signaler cet abus, comme l'a fait Bacon, c'était vraiment donner à la méthode une orientation nouvelle et faire descendre la philosophie et la science, non du ciel, mais des nuages, sur la terre.

Tout cela cependant ne suffirait pas à assurer à Bacon une place à part parmi les philosophes. Il y a plus et il y a mieux. A vrai dire, quand on exprime l'idée essentielle de Bacon, celle qui est bien à lui et qu'on peut appeler sa grande idée, elle paraît bien simple et ne pas mériter qu'on y attache tant

d'importance. Mais c'est peut-être le sort de toutes les idées vraies qu'elles paraissent trop simples une fois connues et comprises. Cette idée est celle-ci : dans la véritable induction, il ne faut pas tenir compte seulement des cas favorables, c'est-à-dire des propositions affirmatives, mais aussi des cas défavorables, ou des propositions négatives. C'est là tout ce qui fait la différence de l'induction vulgaire et de l'induction savante. La première se contente de constater un certain nombre de faits, qu'elle généralise ensuite : elle procède *per enumerationem simplicem*, ce qui ne signifie pas, comme on l'entend si souvent, je ne sais pourquoi, une énumération complète et absolue de tous les cas possibles, et pas davantage l'énumération de quelques cas particuliers, mais une simple énumération, sans critique, sans compte tenu des cas défavorables ou contraires (*nuda enumeratio particularium ubi non reperitur instantia contradictoria. — De Aug.*, V, 2, p. 620, édit. Spedding) : c'est en un mot le procédé qui consisterait à dresser une table de présence sans table d'absence. Le propre de l'induction savante, au contraire, c'est de compter les faits, d'y introduire la mesure et la comparaison, d'établir une balance, et de conclure non par un procédé sommaire, mais avec réflexion et en pleine connaissance de cause. « C'est pour avoir signalé, dit Stuart Mill, l'insuffisance de cette grossière et vague notion de l'induction, que Bacon mérita le titre qu'on lui donne si généralement de fondateur de la philosophie inductive » (*Log.*, III, 3). Encore une fois c'est une idée bien simple. Personne cependant avant Bacon ne l'avait exprimée nettement, si ce n'est peut-être le sceptique Ménodote, que Bacon ne connaissait pas. Comment se fait-il d'ailleurs que tant de commentateurs et d'historiens l'aient méconnue ou oubliée? M. Barthélemy Saint-Hilaire lui-même ne l'a pas comprise (p. 33 et 190), et cependant il avait lu le mémoire de M. Adam! Comment se fait-il enfin que, même aujourd'hui, parmi ceux qui se flattent d'appliquer le plus strictement la méthode expérimentale, il s'en trouve encore un si grand nombre qui oublient ce précepte essentiel? Il serait facile de citer nombre d'exemples de théories récentes qui procèdent d'observations minutieuses, il est vrai, mais oublient de compter les cas défavorables.

Dira-t-on que cette idée même se trouve déjà dans Aristote? C'est la thèse de M. Barthélemy Saint-Hilaire. Il trouve tout chez Aristote. Mais où donc voit-il chez le philosophe grec cette affirmation si clairement énoncée par Bacon : *talem inductionis formam introduci quæ ex aliquibus generaliter concludat ita ut instantiam contradictoriam inveniri non posse demonstretur* (*Cogit. et visa*, S. III, 618). Il faudrait l'indiquer avant de dire qu'Aristote « est allé dans l'observation aussi loin qu'on peut aller » (p. 12), et que « si les critiques de Bacon sont vaines contre l'induction aristotélicienne, c'est qu'en effet il n'y a rien à changer à cette théorie » (p. 35). Au surplus, M. Barthélemy Saint-Hilaire n'hésite pas à dire : « Il y a dans la logique deux théories célèbres qui paraissent différentes, mais qui réellement n'en font qu'une seule sous deux aspects distincts, le syllogisme et l'induction » (p. 26); et plus loin : « L'induction est un syllogisme d'un certain genre » (p. 32). Ces étonnantes assertions devraient être justifiées. Peut-être a-t-on exagéré la valeur de la logique de Stuart Mill; mais certainement les recherches de ce philosophe ne méritent pas d'être mises de côté si dédaigneusement. L'induction en tout cas est un procédé scientifique : elle a fait ses preuves. Il serait intéressant de montrer aux physiciens modernes que, quand ils découvrent une loi, ils font un syllogisme sans le savoir. Il est vrai que c'est « un syllogisme sans moyen terme! » (p. 32). M. Barthélemy Saint-Hilaire ne craint même pas de renchérir sur Aristote : il lui reproche d'avoir cru « qu'une seule sensation ne peut pas donner l'universel » (p. 34). Quel dommage que cette théorie ne soit qu'indiquée et qu'on ne l'ait pas appliquée à quelques exemples, à quelques-unes des inductions de la science moderne! Nous y aurions vu comment, au moment où on a découvert que l'eau est composée d'oxygène et d'hydrogène, l'esprit du savant a saisi, par intuition sans doute, l'universel dans une sensation particulière, et comment s'est accompli le contact de l'intelligence et de l'intelligible! En tout cas, voir l'universel dans une seule sensation, voilà bien une de ces généralisations précipitées, contre lesquelles Bacon a eu cent fois raison de protester.

A vrai dire, si l'on veut s'en tenir au point de vue d'Aristote, il faut avoir la hardiesse d'affirmer avec la *Logique de Port-Royal* que l'induction, telle que la pratique la science aujourd'hui, est un pur sophisme. Qu'on ose donc aller jusque-là. Quant à Bacon, il a fort bien vu ce que devait être cette induction, et il a indiqué avec une parfaite précision les conditions qu'elle doit remplir. C'est de quoi il faut lui savoir gré. Et nous ne disons rien de l'expérimentation, qui est le complément nécessaire de l'observation telle que Bacon l'a définie, et dont il a si bien indiqué les règles. Ici, du moins, on n'a pas même essayé de dire qu'Aristote l'avait devancé; c'est une partie de sa gloire qu'on ne lui a pas encore disputée.

Une théorie de la méthode implique une théorie de la connaissance. Quelle est celle de Bacon? A vrai dire, Bacon ne s'est pas posé cette question, dans les termes où elle se pose aujourd'hui; et il serait oiseux de la soulever si bien des fois on n'avait considéré Bacon comme un sensualiste. M. Fowler, notamment, dans son excellente introduction au *Novum Organum*, voit en lui un précurseur de Locke, Berkeley et Hume. C'est une erreur : il n'y a rien de commun entre Bacon et Locke. Sans doute Bacon déclare que la connaissance sensible est le point de départ de la science. Mais à maintes reprises il signale les erreurs des sens : il en parle comme un vrai sceptique; il avoue même que ses vues sont les mêmes que celles des pyrrhoniens et des académiciens, avec qui il se reconnaît certaines affinités. Les sens, selon lui, sont faibles et infirmes et on ne gagne pas beaucoup à augmenter leur portée à l'aide d'instruments. Si l'on veut voir à quel point Bacon s'éloigne de la lettre et de l'esprit du sensualisme, il suffit de parcourir la liste des aphorismes qu'il dirige contre les *anticipations* (*N. O.*, I, 26-33), c'est-à-dire contre ce que les sensualistes de l'antiquité appelaient *prolepses*. C'est en effet une thèse chère à toutes les doctrines sensualistes, et peut-être une partie intégrante de ces doctrines, que les idées générales se forment peu à peu en nous par l'accumulation des expériences, sous l'influence des choses extérieures agissant sur l'esprit livré à lui-même. Mais c'est précisément ainsi que naissent les concepts généraux dont l'aristotélisme a tant abusé, et la principale tâche que

Bacon s'est donnée est de combattre l'*intellectus sibi permissus*. Dès les premières observations, il voudrait que la raison se joignît aux sens : et il ne se lasse pas de redire que les sens ne sauraient, sans la raison, atteindre la vérité; il faut, comme il dit, marier la raison et l'expérience. « Il fut rationaliste, dit très bien M. Adam, sans prétendre, comme les métaphysiciens, reconstruire tout l'univers dans sa propre pensée. Il fut empirique sans prétendre davantage, comme les philosophes adverses, tirer de l'expérience toutes nos idées, et notre raison même » (p. 425). Qu'est-ce maintenant que cette raison, à laquelle il fait une si large place? Elle est fort différente à coup sûr de cet entendement auquel Descartes attribue l'origine de nos principales idées. Mais la théorie de Bacon sur ce point est bien incomplète et à peine esquissée. Il se contente de dire qu'il faut corriger et rectifier les données des sens par des substitutions, des inductions, des analogies, en un mot, par l'expérience. Il semble en fin de compte que la fonction de la raison, telle que la conçoit Bacon, soit de comparer sous la règle suprême du principe de contradiction et de corriger les unes par les autres les données des sens jusqu'à ce qu'elles soient d'accord avec l'expérience. Les sens, dit-il, sont juges de l'expérience, c'est-à-dire que l'observation prononce en dernier ressort. Ils ne suffisent à rien, s'ils sont nécessaires à tout. Quelles que soient les lacunes de la théorie, c'est assez pour qu'on n'ait pas le droit de ranger Bacon parmi les plus purs sensualistes.

La théorie des formes est, avec celle de la méthode, ce qu'il y a d'essentiel dans l'œuvre de Bacon. C'est vraiment le point culminant de sa philosophie : là se rencontrent la métaphysique, puisqu'il s'agit de définir la nature de l'être, la théorie de la science et celle de la méthode, puisque l'une et l'autre ont pour but suprême la découverte des formes. Il faut avouer cependant que la pensée de Bacon sur ce point essentiel n'est pas clairement exprimée : elle ne se dégage pas d'elle-même, et quant aux historiens, leurs divergences attestent qu'il ont eu quelque peine à l'apercevoir. Essayons à notre tour de l'éclaircir.

Une chose est certaine d'abord, parce qu'elle est attestée par Bacon lui-même : par le mot *forme*, emprunté à la

terminologie d'Aristote, il ne désigne pas la même chose que le philosophe grec : il croyait bien faire en gardant des mots anciens pour traduire des pensées nouvelles. M. Adam, dans l'excellent et substantiel chapitre qu'il a consacré à cette question, a fort bien choisi et rapproché les textes principaux. Il distingue jusqu'à trois significations du mot *forme*, qu'il concilie ensuite et ramène à l'unité : si bien que Bacon échappe au reproche qu'on lui a parfois adressé de n'avoir pas bien su ce qu'il voulait dire. La forme est d'abord la différence vraie; en d'autres termes, c'est par elle que se fait la définition. On dira par exemple que la chaleur est un mouvement d'expansion qui se porte dans toutes les directions, bien qu'avec une certaine tendance vers le haut. Le mouvement est le genre, c'est-à-dire la notion plus connue : la différence est une limitation ou une détermination de cette notion. En outre, la forme est l'essence, c'est-à-dire la chose même dans sa constitution intime, *ipsissima res*. Partout où se rencontre une chose, la forme se présente et réciproquement. Enfin la forme est encore appelée une loi, et il faut ajouter : une loi de l'acte pur : *lex actus puri*. Dans ces diverses significations, Bacon a soin de nous en avertir, le mot *forme* a un autre sens que dans la philosophie scolastique : il désigne, non une chose abstraite et générale, conçue en dehors et indépendamment de la matière, comme par exemple les idées de Platon, mais une réalité concrète et déterminée, une propriété de la matière même. Bacon ne perd jamais de vue que la science a pour objet d'agir sur la nature et de la transformer. Il faut donc que les formes qu il poursuit ne soient pas des vaines entités, mais des manières d'être de la matière, accessibles en quelque sorte à la main de l'homme. La pensée de Bacon est assez difficile à exprimer, et lui-même emploie, outre les termes déjà cités, plusieurs équivalents d'aspect assez bizarre : *fons emanationis*, *natura naturans*, etc. Laissons-là tous ces termes qui reviendront tout à l'heure, et attachons-nous à celui qui paraît le plus clair pour nous, au mot *loi*.

On pourrait être tenté de croire, et on a cru, que ce mot a la même signification que dans notre langage moderne, et désigne, selon la formule de Stuart Mill, une séquence cons-

tante et inconditionnée, c'est-à-dire un rapport synthétique entre deux phénomènes dont nous ne comprenons pas rationnellement la liaison, mais dont nous constatons en fait la succession. On se tromperait. En effet, comment concilier cette interprétation avec cette formule : *lex actus puri?* De plus, la loi ou la cause ainsi comprise est expressément ce que Bacon appelle la cause efficiente, et non seulement il distingue la cause efficiente de la cause formelle, l'une objet de la physique, l'autre de la métaphysique, la première « véhicule » de la seconde, mais encore, dit-il, il arrive parfois que, la découverte de la forme étant trop difficile pour nous, nous devons nous contenter de la cause efficiente comme d'un pis-aller (*N. O.*, II, 5). Par où l'on voit que la conception de Bacon diffère notablement de celle de Mill : elle est peut-être plus profonde, à coup sûr plus ambitieuse.

Qu'est-ce donc que la *loi?* M. Adam donne ici, le premier, croyons-nous, une interprétation bien curieuse et bien hardie. La loi serait, en dernière analyse, une disposition dans l'espace, un arrangement de parties matérielles, en d'autres termes, un rapport mécanique ou mathématique. « Ce qui répond le mieux à la recherche des formes ou à la métaphysique, comme l'entend Bacon, serait donc une physique toute théorique, mais par là même susceptible de démonstration, en un mot une physique mathématique » (p. 300). Et plus loin : « On peut identifier le mouvement avec l'acte pur, et les lois de cet acte, c'est-à-dire la forme, avec les lois du mouvement, et l'on a comme l'indication des théories futures de Joule et Robert Mayer sur la chaleur, de Fresnel et Newton sur la lumière, de Newton sur la pesanteur » (p. 301). On voit l'importance de cette interprétation. La philosophie de Bacon, avec sa recherche des formes qui sont le chaud, le froid, le dense, le rare, paraît, à première vue, toute entachée encore de scolastique : elle se présente comme une philosophie de la qualité. Serait-elle au fond, comme l'indique M. Adam, une philosophie de la quantité aboutissant au mécanisme, et Bacon rejoindrait-il par là Descartes et son siècle?

Nous croyons bien que M. Adam a raison. Nous ne lui adresserons que deux reproches : le premier est de n'avoir pas assez justifié et étayé de preuves une assertion aussi

importante. Le second est de ne s'être pas assez expliqué sur cet acte pur dont la forme est la loi.

Que la conception de Bacon soit au fond mécaniste, c'est ce qu'indique d'abord la sympathie hautement déclarée qu'en maint endroit il témoigne à Démocrite : il place ce philosophe fort au-dessus de Platon et d'Aristote: et s'il lui arrive de critiquer la théorie des atomes, il faut songer que Descartes fera de même, ce qui ne l'empêchera pas d'avoir une physique corpusculaire. Mais surtout, si on cherche à se rendre compte de ce que Bacon entend par ces expressions bizarres, les *schématismes,* les *métaschématismes,* le *processus latent,* on s'aperçoit que les premières désignent toujours un arrangement de parties très petites; quant au *processus latent,* c'est le changement insensible qui s'accomplit sourdement dans la contexture intime des corps, par exemple dans la formation d'une pierre, ou la croissance d'une plante ou d'un animal. Bacon tient grand compte de l'infiniment petit. Il est frappé de l'importance de ce qu'on ne voit pas, et qui est pourtant de même nature que ce qu'on voit. Il lui arrive de dire que ce qu'on appelle *altération* n'est qu'un mouvement (*latio per minima.* — *N. O.*, I, 50). Bien plus, devançant Leibnitz, il regarde les corps comme recélant toujours quelque imperceptible mouvement : le repos, dans les choses terrestres, n'est qu'une apparence (*N. O.*, II, 8, 19). Ces mouvements secrets qui rendent compte de tout sont à la vérité fort multiples : Bacon a le tort d'en compter jusqu'à dix-neuf. Mais cela ne modifie en rien son idée principale. Il faut ajouter aussi qu'il ne s'agit pas ici, comme chez Descartes, d'un pur et franc mécanisme; car Bacon attribue aux corps des appétits et des désirs : la matière selon lui n'est jamais séparée de l'esprit. Mais Leibnitz soutiendra aussi une théorie analogue, sans cesser de faire au mécanisme une très large place.

La forme baconienne n'est pas essentiellement différente du schématisme et du processus latent. Elle est le schématisme définitif auquel aboutissent les changements corpusculaires, et c'est pourquoi les causes efficientes sont appelées les véhicules de la forme. Elle est donc la combinaison mécanique, l'organisation définie dont l'accomplissement doit

permettre aussitôt à l'acte pur de se produire. Toutes les fois qu'une nature déterminée apparaît, le chaud, le froid, le sec, l'humide, certaines combinaisons mécaniques sont réalisées : voilà ce qu'il y a de commun à tous les cas où la chose apparaît. C'est ce que Platon avait bien vu. Mais tandis qu'Aristote et Platon font de cette forme une entité métaphysique, nous voyons ici qu'elle n'est rien en dehors de la matière, puisqu'elle n'est que l'arrangement de ses parties. Or cet arrangement, précisément parce qu'il est tout mécanique, peut être réalisé de bien des manières diverses. La nature l'accomplit spontanément, et quelquefois sa formule nous échappe : c'est alors qu'il faut se contenter des causes efficientes, et attendre que la forme apparaisse après les lenteurs et les détours des lois naturelles. Ainsi à peu près procèdent les arts mécaniques. C'est ainsi, ajouterons-nous, que procède encore aujourd'hui la chimie, incapable comme elle l'est jusqu'ici de découvrir les secrètes contextures des corps élémentaires. Voilà où la philosophie de Bacon est d'accord avec celle que soutiendra Stuart Mill. Mais ce point de vue ne lui suffit pas : il pressent, il devine que la physique peut aller plus loin, arriver jusqu'au nombre, à la mathématique, et par là il ressemble à Galilée et à Descartes ; il est de son siècle, du grand siècle. Il veut que l'homme se substitue à la nature, surprenne ses secrets et, parce qu'il aura retrouvé ses formules, triomphe d'elle en lui obéissant. Rien de plus simple, en effet, que de produire à volonté le chaud, le froid, la lumière, et à l'aide de ces formes simples les formes compliquées, une fois qu'on se sera rendu compte des lois mécaniques qui en sont les conditions.

Cette interprétation de la théorie baconienne est confirmée par l'examen des diverses définitions des essences ou formes que Bacon a cru découvrir. Quelle est la forme de la chaleur? C'est un mouvement d'expansion qui se porte dans toutes les directions, bien qu'avec une certaine tendance vers le haut. Quelle est la forme de la blancheur? C'est le mélange intime de deux corps transparents, lorsque leurs parties optiques se trouvent disposées dans un ordre simple, ou uniformément. Aussi, quand il s'agit de l'âme humaine, la matière et son organisation ne pouvant suffire, Bacon, tout

comme Descartes, reconnaît-il une intervention particulière de la divinité : l'âme est une forme *sui generis*, un *spiraculum Dei* (*De Aug.*, III, 4, p. 565; IV, 3, p. 604). Enfin il dit lui-même en propres termes que la physique doit finir par les mathématiques : *optime cedit inquisitio naturalis*, *quando physicum terminatur in mathematico* (*N. O.*, II, 8; cf. I, 96. *De Aug.*, III, 6). Et l'on voit ici la différence, toute à l'avantage de Bacon, qui le sépare de Descartes. C'est par les mathématiques qu'il faut, non pas commencer, mais finir la physique. S'il a parfois des paroles dures pour les mathématiques, c'est qu'il songe à ceux qui les mettent à l'origine de la science. Mais il consent à ce que la science s'achève par les nombres. La science moderne ne lui a-t-elle pas donné raison? Enfin l'interprétation que nous indiquons ici fut celle des contemporains : Spinoza compte Vérulam parmi les partisans de la philosophie corpusculaire, et Leibnitz, dans un curieux passage cité par M. Adam (p. 427), le nomme, avec Galilée, Gassendi et Descartes, parmi ceux qui expliquent toutes choses par la grandeur, la figure et le mouvement.

Qu'est-ce maintenant que cet acte pur dont la forme est la loi? C'est ici que nous allons voir reparaître la philosophie de la qualité, et Bacon se retrouver d'accord avec Aristote.

Tous les historiens ont une tendance, à la vérité bien naturelle, à attribuer aux philosophes anciens, sur de trop faibles indices, certaines vues qui nous sont devenues familières : telle est la théorie de la relativité et de la subjectivité des données sensibles. Bacon admet que les qualités des corps, ou, pour parler son langage, les natures telles que la couleur, la chaleur, le feu, dépendent de certaines conditions mécaniques : aussitôt on est disposé à croire que, comme Descartes, Locke, Berkeley, il distingue des qualités primaires et secondaires, et considère ces dernières, en tant que distinctes des mouvements corrélatifs, comme de simples états du sujet. M. Ellis, qui a si bien étudié la philosophie de Bacon, s'est trompé sur ce point (*Certain qualities of bodies are merely subjective and phenomenal. — General Preface*, p. 30). On ne trouverait pas un texte où l'idée de la subjectivité soit nettement affirmée. Et le fait que Bacon appelle toutes les qualités des corps, des natures, des *formes* (car ce mot a beau

être entendu autrement que par les scolastisques, il faut bien qu'il garde quelque chose de sa signification primitive), suffit à attester que l'objectivité des qualités sensibles ne fait pas doute pour lui : il est réaliste. Il est vrai qu'il ajoute (c'est ce qui a trompé M. Ellis) que les sens nous font connaître les qualités dans leur relation à l'homme par opposition à leur relation à l'Univers (*N. O.*, I, 41). Mais qu'on lise attentivement ce passage, qu'on le rapproche du reste de sa théorie, et on verra que Bacon veut seulement dire ceci : les sens, qui sont comme des miroirs inégaux, nous font voir les choses d'une manière inexacte : telle est la relation à l'homme. Mais quand la raison et la méthode ont rectifié leurs données, en écartant ce que nos passions ou notre volonté y ajoutent, nous voyons les choses telles qu'elles sont : et voilà leur relation à l'Univers. Mais elles ne cessent pas pour cela d'être en elle-mêmes telles que nous les connaisons : l'esprit éclairé est devenu un miroir fidèle. Ce ne sont pas seulement les conditions de la lumière, de la chaleur et du son qui existent objectivement hors de nous : c'est la chaleur, la lumière et le son, *ipsissimæ res*. En un mot, à ces conditions mécaniques dont nous avons parlé s'ajoute quelque chose : et c'est précisément l'acte pur. Toutes les fois que certains arrangements de molécules matérielles sont constitués, et alors seulement, l'acte se produit. C'est pourquoi la forme, qui est cet arrangement, est appelée la loi de l'acte ; c'est pourquoi aussi la forme peut être appelée l'essence, car elle ne diffère guère de la chose, et la définition ; c'est pourquoi enfin les corps sont appelés *edentia actus puros*, et le sens de ces singulières expressions devient très clair : *fons emanationis*, *natura naturans*, etc.

Il faut serrer la question encore de plus près. Que sont en dernière analyse les actes purs? Ils jaillissent sans doute de la matière, comme on vient de le voir, mais au fond ils représentent l'action divine dans le monde. Sans insister sur ce point, Bacon admet, avec Aristote et toute la tradition, qu'il y a dans le monde une série d'actes suspendus à un acte unique et éternel, que Dieu accomplit à tous les instants, et que Bacon, dans un texte trop peu remarqué, place au sommet inaccessible de la pyramide dont les sciences

forment les étages (*De Aug.*, III, 4, p. 567). Sans doute, en passant de la forme à l'acte, nous entrons dans un monde nouveau : c'est le monde des causes finales, que Bacon, quoi qu'on en ait dit, n'a jamais songé à nier : l'étude de ce monde est l'objet de la seconde partie de la métaphysique. Mais entre ces deux mondes, il y a un lien étroit : Dieu, comme le dit Bacon en propres termes, s'est imposé comme règle de n'agir jamais dans le monde que d'après les causes secondes, c'est-à-dire selon certaines lois qui sont précisément les conditions mécaniques, ou les formes (*De Aug.*, I, p. 436). D'après cette théorie qui, par certains côtés, fait penser à Malebranche, en constatant avec soin que certaines conditions physiques sont réalisées, nous pouvons être sûrs, en vertu du concours toujours actuel de Dieu, que les actes se produiront : la forme est donc l'équivalent de la chose, elle est la chose même. Il reste vrai, d'ailleurs, qu'il faut se garder de renverser l'ordre, comme l'ont fait Aristote et les scolastiques : on doit aller de la forme à l'acte, non de l'acte à la forme, si du moins on veut agir sur la nature et la plier à ses desseins. A procéder autrement, outre que la connaissance n'avance pas, nous ne pouvons atteindre aucun résultat pratique ; nos recherches n'aboutissent à rien. Tel est le sens de la célèbre formule où les causes finales sont comparées à des vierges stériles. Ainsi se rejoignent les deux parties de la métaphysique de Bacon, que l'on a pu considérer parfois comme trop séparées, sinon comme opposées. On peut juger à présent si M. Barthélemy Saint-Hilaire a été bien inspiré en écrivant : « Personnellement, Bacon n'est pas matérialiste, mais sa doctrine l'est » (p. 62). — Elle ne l'est à aucun degré.

Voilà comment Bacon superpose, en quelque sorte, une philosophie de la qualité à une philosophie de la quantité, et franchit le passage, si embarrassant pour toute doctrine qui fait une place au mécanisme, du mouvement à la qualité. Sa solution est-elle absurde? En aucune façon. Nous disons aujourd'hui que certains mouvements, étant perçus par une conscience, donnent naissance à certaines sensations. C'est un fait que nous constatons ; mais il n'y a pas là, et il ne saurait y avoir, l'ombre d'une explication ; entre la cause et

l'effet il reste un hiatus que personne d'ailleurs ne songe à combler. Est-il plus difficile de concevoir que certaines combinaisons de mouvements produisent, non plus subjectivement, mais dans la réalité même, ces choses qu'on appelle couleur, chaleur, son? Il n'y a pas là non plus d'explication, et le même hiatus subsiste. Mais, prise en elle-même, et quelque solides arguments qu'on puisse d'ailleurs faire valoir contre elle, cette conception n'est pas absurde : elle n'est qu'incompréhensible, comme l'autre. On peut essayer d'échapper à la difficulté en écartant de la physique toute considération mécanique et mathématique, en déclarant naïvement que toutes nos idées sont les copies fidèles de réalités véritablement existantes, en faisant en un mot une philosophie de la pure qualité. Le sens commun n'y contredirait pas; mais on se mettrait en contradiction avec les vérités les mieux démontrées de la science moderne. On peut risquer la tentative, et elle ne sera pas nouvelle. Cette philosophie de la qualité pure, Aristote l'a construite avec une prodigieuse hardiesse, une pleine conscience, un merveilleux génie. Il sera curieux de voir si nos modernes scolastiques, qui s'engagent un peu timidement et un peu gauchement dans les mêmes voies, oseront aller jusqu'au bout.

Il resterait une dernière question à examiner, celle des rapports de Bacon avec les alchimistes. M. Pierre Janet a écrit sur ce sujet une intéressante thèse latine. Nous ne pouvons cependant nous empêcher de penser qu'il a exagéré les emprunts de Bacon aux alchimistes. Que Bacon ait connu les alchimistes, cela est certain; mais la manière dont il en parle, et les reproches qu'il leur adresse attestent son indépendance à leur égard. On ne peut même pas dire qu'il leur ait pris sa conception utilitaire de la science : car, à ce compte, il faudrait en dire autant de Descartes, qui a été, lui aussi, initié aux sciences occultes; et on sait qu'il se fait de la science une idée fort analogue à celle de Bacon, puisqu'il songe à l'employer pour éviter l'affaiblissement de la vieillesse, et augmenter le bien-être du genre humain. De plus, la métaphysique de Bacon paraît dépasser de beaucoup les conceptions habituelles des alchimistes. On peut appeler Bacon un métaphysicien, et encore ce mot a-t-il, pour ce qui

concerne la recherche des formes, un autre sens que celui qu'on lui donne ordinairement; mais il ne serait peut-être pas très juste de l'appeler un alchimiste métaphysicien. Il est vrai que Bacon semble croire à la transmutation des métaux, et qu'il parle à plusieurs reprises des moyens de faire de l'or. Mais ici encore il nous semble qu'on lui a adressé des reproches excessifs. Il n'y a rien d'absurde au fond dans sa conception, et toute philosophie mécaniste y mène tout droit. Ce qui lui donne un air arriéré et la physionomie d'un alchimiste, c'est qu'il parle de faire de l'or. Mais ce n'est là après tout qu'un exemple. S'il en avait pris un autre, s'il avait parlé de fabriquer des diamants artificiels, quels éloges ne décernerait-on pas à ce précurseur de la chimie moderne?

En essayant de reconstituer, non sans peine, les idées de Bacon sur l'objet de la science et l'essence des choses, nous ne songeons pas à en exagérer la portée. Elles font honneur à l'esprit de Bacon et témoignent de sa pénétration : en elles-mêmes elles sont demeurées confuses et incertaines. Il a entrevu la grande philosophie mécanique qui devait être la gloire du XVIIe siècle, il n'a pas eu la force de la voir clairement, et il n'a su ni s'y tenir ni s'en passer. Cette partie de sa doctrine n'a exercé aucune influence ni sur la science ni sur la philosophie. Si Bacon a gardé une place dans l'histoire, ce n'est pas à elle qu'il le doit, mais à cette théorie de la méthode expérimentale qui porte légitimement son nom. Voilà le vrai titre de Bacon, titre modeste, si l'on veut, mais sérieux. Il suffit pour qu'on doive reconnaître en lui, sinon un grand philosophe, du moins plus et mieux qu'un simple héraut de la science.

II

DESCARTES STOÏCIEN

CONTRIBUTION A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE

Il est généralement admis parmi les historiens de la philosophie que la philosophie de Descartes est absolument originale et ne doit rien aux systèmes qui l'ont précédée : on sait que Descartes lui-même affectait d'ignorer ce que les autres avaient écrit avant lui et se flattait de ne relever que de lui-même. Si quelques historiens lui ont refusé cette originalité, ou du moins s'ils ne lui ont laissé d'autre mérite que d'avoir introduit une méthode nouvelle, tout en conservant des idées anciennes, ils entendaient que c'est à la philosophie d'Aristote[1], par l'intermédiaire de l'École, ou à celle de saint Augustin[2], que Descartes avait fait des emprunts inconscients. Profondément imbu des principes de ces philosophies, familiarisé dès l'enfance avec leurs manières de concevoir le monde et surtout la divinité, il aurait fait de vains efforts pour se débarrasser d'idées qui avaient laissé dans son esprit une empreinte ineffaçable et l'avaient pour toujours tourné dans une direction qu'il ne lui appartenait plus de changer. Par un autre chemin, il serait revenu au même

1. Ritter, *Histoire de la philosophie moderne*, trad. Challemel-Lacour, t. I, ch. I.
2. Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, Bd. I, Th. I, chap. 11. Mannheim, F. Bassermann, 1865.

point; il serait malgré lui et à son insu le continuateur des devanciers qu'il dédaigne; on devrait moins l'appeler le premier des modernes que le dernier des scolastiques.

Nous ne nous proposons pas de discuter ici cette question, qu'il serait, croyons-nous, facile de résoudre à l'honneur de Descartes. Mais à quelque degré qu'il ait subi l'influence d'Aristote ou de saint Augustin, il est une autre philosophie dont il nous semble que Descartes s'est inspiré directement dans sa morale et même dans sa métaphysique : nous voulons parler du Stoïcisme. C'est un point d'histoire qui offre peut-être quelque intérêt, d'autant plus que cette influence stoïcienne n'est signalée ni dans l'excellente *Histoire de la Philosophie cartésienne* de M. Francisque Bouillier, ni dans l'étude si complète que M. Millet[1] a faite des travaux de Descartes avant 1637.

Que la morale de Descartes ou du moins ce qu'il a bien voulu nous en faire connaître (car il n'aimait pas à se prononcer sur ces sortes de questions; il n'en parlait qu'à contre-cœur et quand il y était forcé[2]), se rattache directement au stoïcisme, c'est ce qu'atteste le *Discours de la Méthode*. Il pense aux Stoïciens, quoiqu'il ne nomme que les « anciens païens », quand il fait l'éloge de leur morale, et surtout quand il lui reproche de n'être « qu'une insensibilité ou un orgueil, ou un désespoir, ou un parricide[3] ». Plus loin, les Stoïciens sont désignés encore plus clairement comme étant ces philosophes « qui ont pu autrefois se soustraire de l'empire de la fortune et, malgré les douleurs et la pauvreté, disputer de la félicité avec leurs dieux[4] ». On retrouve presque leurs expressions dans cette règle de morale provisoire qui était « de faire de nécessité vertu..., de tâcher plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde, et généralement de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées ».

1. *Descartes, sa vie, ses travaux, ses découvertes avant 1637*, par J. Millet (Paris, Thorin, 1867).
2. Lett. XXI, t. III, p. 257, édit. Garnier.
3. *Méth.*, I, 10.
4. *Id.*, III, 4.

On peut assurer que cette règle provisoire était devenue définitive, car on la retrouve exprimée à plusieurs reprises avec la plus grande netteté dans les *Lettres*. Si nous prions Dieu, ce n'est pas « afin que nous tâchions d'impétrer de lui qu'il change quelque chose en l'ordre établi de toute éternité par sa providence... C'est seulement afin que nous obtenions ce qu'il a voulu de toute éternité être obtenu par nos prières[1]. »

Dans les Lettres à la princesse Élisabeth, Descartes discute la théorie de Sénèque sur le souverain Bien[2]. Il commente Sénèque. Il le critique sans doute et le corrige : il n'était pas homme à recevoir jamais une opinion toute faite, et même quand il s'inspire des autres, il s'approprie leurs opinions en les transformant. Mais il est d'accord avec le Stoïcien sur le fond des choses, et cette discussion prouve au moins qu'il l'avait lu attentivement et le connaissait bien.

Zénon et Sénèque sont les seuls Stoïciens qui soient nommés dans les œuvres de Descartes; mais plusieurs passages autorisent à penser qu'il avait, comme Pascal, lu Épictète. Ne trouve-t-on pas comme une réminiscence de cette lecture dans les endroits où Descartes distingue « les choses qui dépendent de nous, comme la vertu et la sagesse, de celles qui n'en dépendent pas, comme les honneurs, les richesses et la santé[3] ». — « Et même, dit-il encore, à cause que presque toutes les choses du monde sont telles qu'on les peut regarder de quelque côté qui les fait paraître bonnes, et de quelque autre qui fait qu'on y remarque des défauts, je crois que, si l'on doit user de son adresse en quelque chose, c'est principalement à les savoir regarder du biais qui les fait paraître à notre avantage, pourvu que ce soit sans nous tromper[4]. »

Ce serait sans doute exagérer que de supposer que Descartes s'est souvenu des Stoïciens quand il s'est servi du terme *idées innées*, qu'ils avaient déjà employé (ἔμφυτοι προλήψεις)[5] pour désigner, il est vrai, tout autre chose. Mais ce

1. Lett. VI, t. III, p. 204. — Cf. Lett. XXII, t. III, p. 266.
2. Lett. II.
3. Lett. II, t. III, p. 178.
4. Lett. VI, t. III, p. 197. — Cf. Lett. XIV, t. III, p. 235; XLII, t. IV, p. 119.
5. Plut., *De Stoic. rep.*, 17.

sont à coup sûr des idées stoïciennes que Descartes exprime quand il dit que « la vertu seule mérite d'être louée, que tous les autres biens méritent seulement d'être estimés, et non point d'être honorés ou loués, si ce n'est en tant qu'on présuppose qu'ils sont acquis ou obtenus de Dieu par le bon usage du libre arbitre[1] »; lorsqu'il célèbre le libre arbitre qui « nous rend en quelque façon pareils à Dieu, et semble nous exempter de lui être sujets[2] »; lorsqu'il fait dépendre la félicité du droit usage de la raison[3], lorsque, recherchant ce qui est nécessaire pour bien juger, il exige à la fois la connaissance de la vérité et « l'habitude qui fait qu'on se souvient et qu'on *acquiesce* à cette connaissance[4] »; lorsqu'il appelle l'âme *divinæ quasi particula auræ*[5]; lorsqu'enfin il nous rappelle que nous ne sommes pas isolés dans le monde, que nous faisons tous partie du même univers, et « qu'il faut toujours préférer les intérêts du tout dont on est partie à ceux de sa personne en particulier[6] ».

Mais ce n'est pas seulement dans les questions de morale que Descartes est d'accord avec les stoïciens. Sa théorie du jugement, si étrange au premier abord et qui a donné lieu à tant de critiques, est conforme à la doctrine stoïcienne telle qu'elle est exposée dans Épictète. Comme les stoïciens, Descartes admet que l'acte d'affirmer, l'acquiescement ou l'assentiment, dépend, non de l'intelligence, mais de la volonté; comme eux, il déclare que cet acte est libre; comme eux, il proclame que la seule chose qui soit vraiment en notre pouvoir, ce sont nos idées et l'usage que nous en faisons. S'il ne dit plus dans sa métaphysique comme dans sa morale que le libre arbitre nous rend égaux à Dieu, il déclare, ce qui revient à peu près au même, qu'il est infini en nous comme en Dieu[7]. Lorsque Descartes, au prix d'une contradiction qu'il s'efforce vainement de dissimuler, déclare que, en présence des idées claires et distinctes, il nous est

1. Lett. I, t. III, p. 175.
2. *Ibid.*, p. 176.
3. Lett. II, t. III, p. 180.
4. Lett. V, t. III, p. 192.
5. Lett. XXII, t. III, p. 265.
6. *Ibid.*, p. 193. — Cf. VI, p. 199.
7. *Méd.*, IV.

absolument impossible de refuser notre assentiment, et que pourtant nous ne cessons pas d'être libres, bien plus, que nous sommes plus libres que jamais, il ne fait encore que reproduire la thèse des stoïciens. Eux aussi croyaient que le sage ne peut connaître la vérité sans y croire, ou le bien sans l'accomplir[1], que l'erreur et le vice résultent d'une connaissance incomplète; et tous les disciples de Socrate avaient exprimé à leur manière l'idée que Descartes adopte à son tour lorsqu'il dit : *Omnis peccans est ignorans*[2].

Il paraîtra difficile de croire que cet accord si parfait résulte d'une simple coïncidence, si l'on remarque qu'il y a un lien très étroit entre cette thèse métaphysique et psychologique, et la doctrine morale exposée plus haut, qui est manifestement inspirée par le stoïcisme. Il faut bien admettre que nos croyances dépendent de nous et sont notre œuvre, si la vertu consiste à conformer nos désirs à l'ordre du monde et à faire de nécessité vertu; le libre arbitre doit avoir sa place marquée dans la métaphysique si telle est la morale. Le système stoïcien, conçu et constitué par des logiciens tels que Chrysippe, n'est pas de ces doctrines dont on peut prendre une partie en négligeant les autres; et, à moins de consentir à des contradictions et à des incohérences qui ne pouvaient échapper à Descartes, il fallait le suivre jusqu'au bout et, après avoir adopté sa principale maxime de conduite, reprendre sa thèse du libre arbitre.

D'ailleurs, à y regarder de près, il ne semble pas qu'entre cette théorie du jugement et les doctrines qui appartiennent vraiment à Descartes et sont le fond de son système, c'est-à-dire la valeur absolue attribuée aux idées claires et distinctes et par suite la possibilité de déduire géométriquement toutes les existences particulières, il y ait un lien indissoluble. La métaphysique cartésienne peut subsister tout entière sans cette introduction du libre arbitre qui est même plutôt une gêne pour elle. La preuve, c'est qu'elle est la première chose que l'esprit rigoureusement géométrique de Spinoza ait écartée. Avant même d'écrire l'*Éthique*, dans le traité que

1. Epict., *Entretiens*, I, 28, 1-8; III, 3, 2.
2. Lett. XLV, t. IV, p. 126.

M. P. Janet a traduit sous le titre : *Dieu, l'homme et la béatitude*, le rigoureux logicien, fidèle encore à la pensée cartésienne sur bien des points où il l'abandonnera bientôt, n'hésite pas à combattre la théorie du libre arbitre[1]. Il semble que chez Descartes cette théorie soit une applique, une pièce rapportée, qui même s'adapte assez mal au reste du système. On ne veut pas dire que Descartes ait eu conscience de cette indépendance de son système vis-à-vis de sa théorie du jugement et que, de propos délibéré, il ait introduit dans sa métaphysique, pour rendre la morale possible, un principe qui la contredisait. Mais plutôt il aura été, dans sa jeunesse, vivement frappé et séduit par les mérites intrinsèques, par l'évidence et la haute valeur morale de la thèse stoïcienne. Cette vérité, considérée comme acquise, aura survécu plus tard à l'effort héroïque qu'il tenta pour se débarrasser de ses anciennes croyances. Cédant alors à ses habitudes invétérées, considérant l'action que nous exerçons sur nos pensées comme une vérité qu'on ne discute plus, et le libre arbitre comme un fait d'expérience, il a été naturellement amené à comprendre cette liberté à la manière des Stoïciens. Elle lui revient fort à l'esprit lorsque la suite de ses méditations le met en présence du problème de l'erreur : elle lui fournit un expédient heureux pour se délivrer de cette question, qu'il se croyait, surtout pour des raisons théologiques[2], obligé de résoudre. — Voilà pourquoi cette théorie de la liberté, au lieu d'être exposée directement et pour elle-même, comme il semble que son importance l'exigerait, est présentée obliquement comme par hasard, à l'occasion d'un autre problème. C'est aussi parce que cette théorie n'occupait qu'une place secondaire dans son système que Descartes ne lui a point accordé beaucoup d'attention et ne s'est point préoccupé de chercher si elle pouvait se concilier avec le reste de sa métaphysique.

Il va sans dire qu'à nos yeux cette inspiration stoïcienne, qu'on peut suivre à travers le système de Descartes, ne diminue pas l'originalité du philosophe. Précisément parce que la théorie de la croyance libre n'est pas une partie essen-

1. Ch. XV (Paris, F. Alcan, 1878).
2. Lett. XLV, p. 126.

tielle du système, la gloire de Descartes peut subsister tout entière, comme le cartésianisme même si on lui retire le mérite de l'avoir découverte. Il a eu du moins celui d'en comprendre la valeur et d'essayer de l'introduire dans sa philosophie.

III

LE TRAITÉ DES PASSIONS DE DESCARTES ET L'ÉTHIQUE DE SPINOZA

Il n'est peut-être pas exagéré de dire que la théorie de la liberté ou de l'affranchissement des passions dans la ve partie de l'*Éthique* — c'est-à-dire la partie la plus importante de la morale de Spinoza pour ce qui regarde la vie présente — est contenue tout entière dans la propos. 2, part. v : « *Si nous dégageons une émotion de l'âme, une passion, de la pensée d'une cause extérieure et si nous la joignons à d'autres pensées, l'amour et la haine à l'égard de cette cause extérieure, et les fluctuations de l'âme qui en sont la suite, disparaîtront* ». Il suffit en effet de se reporter au scholie de la propos. 20, v, où sont énumérés tous les moyens que nous avons d'agir sur nos passions, pour voir que tous se réduisent à la substitution d'idées adéquates à des idées inadéquates. « La puissance de l'âme se détermine uniquement par le degré de connaissance qu'elle possède, son impuissance par la seule privation de connaissance, c'est-à-dire par ce qui fait qu'elle a des idées inadéquates. » La connaissance claire et distincte ne détruit pas nos passions en tant que passions : car l'homme, dans la vie présente, ne cesse pas de faire partie de l'Univers, par conséquent de subir le contre-coup des causes extérieures, donc d'être passif. Mais la connaissance vraie fait du moins

que les passions ou idées inadéquates ne constituent que la plus petite partie de notre âme, et c'est en cela que consiste notre affranchissement. Or, si cet affranchissement est possible, c'est que « notre âme est déterminée à aller de la passion qui l'affecte à la pensée des objets qu'elle perçoit clairement et distinctement, et où elle trouve un parfait repos : et par suite, la passion se trouvant séparée de la pensée d'une cause extérieure et jointe à des pensée vraies, l'amour, la haine, etc., disparaissent; et en outre les appétits, les désirs qui en sont la suite ordinaire ne pourront plus avoir d'excès » (pr. 4, v, schol.).

Les exemples donnés par Spinoza éclaircissent bien sa pensée. La connaissance de la nécessité des choses humaines adoucit la tristesse qu'un bien perdu nous fait éprouver. Le sentiment d'une injustice reçue, avec la haine qui en résulte ordinairement, n'occuperait plus qu'une partie de notre imagination et serait aisément surmonté, si à l'impression reçue nous associons ces idées, que notre véritable bien est dans l'amitié des autres hommes, qu'il faut vivre selon la raison, et qu'enfin les hommes agissent par nécessité. Ainsi encore l'orgueil et l'ambition peuvent bien nous faire désirer que les autres vivent selon notre humeur particulière. Mais le même désir devient une action, c'est-à-dire une vertu qui s'appelle la piété, si nous sommes conduits par la raison, si nous substituons à l'amour de nous-mêmes l'idée du bien commun à tous les hommes, en l'accompagnant de la connaissance et de l'amour de Dieu.

Ainsi étant donnée une passion dont l'âme est affectée, substituer ou ajouter à l'idée inadéquate qui en constitue l'essence une idée adéquate; faire dévier en quelque sorte la passion d'une idée fausse sur une idée vraie; remplacer les causes fictives inventées par l'imagination par la vraie cause qui est Dieu; par suite mettre à la place de l'amour et de la haine le seul amour de Dieu; enfin devenir actif en pensant au lieu de rester passif en imaginant, voilà, selon Spinoza, le secret de la vie heureuse et l'ingénieux mécanisme par lequel elle peut se réaliser.

Il est clair qu'une telle substitution n'est possible que si l'action et la passion sont au fond de même nature et

dépendent d'un même principe. Supposez, avec Aristote et l'École, que la passion provienne de l'âme sensitive opposée à l'âme raisonnable, qu'il y ait entre ces deux âmes une différence réelle, et l'opération qu'on vient de décrire n'est plus possible. Aussi Spinoza a-t-il soin de nous dire que « c'est par un seul et même appétit que l'âme agit et qu'elle pâtit » (pr. 4, v, schol). Et cet appétit lui-même ne saurait être conçu comme irréductible à la pensée ou à l'idée. Entre le désir, que l'ancienne philosophie rattache à l'âme sensitive, et la volonté, faculté de l'âme raisonnable, il ne saurait y avoir de différence réelle. C'est pourquoi Spinoza nous dit que l'appétit n'est autre chose que l'essence de l'âme, c'est-à-dire les idées qui la constituent, en tant qu'elles s'efforcent de persévérer dans l'être. Et que le désir soit la même chose que la volonté, c'est ce qui est expressément confirmé dans le scholie de la propos. 9, III.

Or, toutes ces idées se trouvent déjà dans Descartes. Pour ce qui touche la théorie contenue dans la prop. 2, v, Spinoza lui-même en convient; il indique la source où il a puisé lorsque, dans la préface de la partie v, après avoir résumé avec sa concision habituelle la théorie cartésienne des passions, il ajoute : « Telle est, autant que je le puis comprendre, la doctrine de ce grand homme, et je m'étonnerais qu'il l'eût proposée si elle était moins ingénieuse ». Seulement, cette préface est écrite de telle façon qu'à première vue elle paraît n'être qu'une réfutation de Descartes : c'est d'ailleurs ce qu'elle est dans une certaine mesure. Spinoza fait à Descartes les objections qu'il devait lui faire : mais, si l'on y prend garde, ces objections portent toutes sur les applications que Descartes a faites de son principe, non sur le principe lui-même. Ce que Spinoza blâme chez son maître, c'est la distinction de l'âme et du corps, qu'il compare aux qualités occultes de l'École; c'est la théorie de la volonté considérée comme cause du mouvement corporel, l'impossibilité de tout rapport entre la volonté et le mouvement ne permettant pas que les forces du corps soient déterminées par celles de l'esprit; c'est une erreur physiologique; c'est enfin ce que Descartes dit de la volonté et du libre arbitre. Spinoza devait modifier la théorie sur tous ces points pour l'accommoder à son système. Mais ces

changements accomplis, la doctrine reste la même : c'est celle que nous avons vue si nettement formulée dans la prop. 2, v. Seulement, comme il arrive souvent, le philosophe est plus préoccupé de marquer les différences que les ressemblances. Il souligne les points où il s'écarte du maître plus volontiers que ceux où il reste attaché à lui, et c'est au moment où il lui emprunte le plus qu'il paraît s'éloigner de lui davantage. C'est ainsi que Locke critique sans cesse Descartes, mais s'inspire de lui bien plus souvent encore qu'il ne le combat ; il est bien plus près de lui que de Bacon.

C'est dans le *Traité des passions* (liv. I, art. 50) que Descartes expose de la façon la plus nette la théorie que lui a empruntée Spinoza. « Il est utile de savoir qu'encore que les mouvements, tant de la glande que des esprits du cerveau qui représentent à l'âme certains objets, soient naturellement joints avec ceux qui excitent en elle certaines passions, ils peuvent toutefois par habitude en être séparés, et joints à d'autres fort différents, et même que cette habitude peut être acquise par une seule action, et ne requiert pas un long usage. Les hommes mêmes qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire. »

Si on veut aller un peu plus au fond de la question, on verra encore mieux que la théorie spinoziste des passions est d'esprit tout cartésien. C'est Descartes qui le premier a écarté la distinction scolastique empruntée à Aristote entre l'âme sensitive et l'âme raisonnable. « Il n'y a qu'une seule âme, qui n'a en soi aucune diversité de parties : la même qui est sensitive et raisonnable, et tous ses appétits sont des volontés » (*Ibid.*, art. 47). Sans doute, à la lutte entre l'âme sensitive et l'âme raisonnable Descartes substitue le combat entre les mouvements que le corps par ses esprits et l'âme par sa volonté tendent à exciter en même temps dans la glande. Et Spinoza ne pouvait admettre rien de semblable. Mais d'abord si, selon Descartes, la volonté agit sur le corps, ce n'est pas directement, mais par l'intermédiaire de certaines idées liées naturellement à certains mouvements du corps ; elle doit « user d'industrie ». En outre, ce qui, malgré toutes

les divergences, reste commun aux deux théories — et c'est l'essentiel, — c'est que les passions au regard de l'âme ne sont que des pensées ou des idées, et qu'en somme, comme dit Spinoza, « c'est par un seul et même appétit que l'homme agit et qu'il pâtit » (prop. 4, v, schol.). — Les passions sont des idées, les appétits sont des volontés : voilà la thèse commune aux deux philosophies : et c'est Descartes qui l'a formulée le premier.

Il resterait, il est vrai, à savoir si Descartes lui-même ne s'est pas inspiré d'une doctrine plus ancienne. On pourrait peut-être trouver quelque analogie entre sa théorie et la χρῆσις φαντασιῶν des Stoïciens, d'après laquelle, ainsi qu'Épictète le répète si souvent, le bien et le mal ne sont pas dans les choses, mais dans l'opinion que nous en avons. Mais en supposant même chez Descartes une réminiscence et comme une infiltration stoïcienne, le philosophe français n'en conserve pas moins le mérite d'avoir le premier donné à cette idée une rigueur et une précision scientifiques, et, au lieu de l'envisager seulement dans son aspect moral, d'en avoir fait le principe d'une théorie psychologique et même physiologique : il a raison, en somme, quand il écrit au début du traité des *Passions de l'âme* : « Il n'y a rien en quoi paraisse mieux combien ces sciences que nous avons des anciens sont défectueuses qu'en ce qu'ils ont écrit des passions. Ce qu'ils en ont enseigné est si peu de chose, et pour la plupart si peu croyable, que je ne puis avoir aucune espérance d'approcher de la vérité qu'en m'éloignant des chemins qu'ils ont suivis. C'est pourquoi je serai obligé d'écrire ici en même façon que si je traitais d'une matière que personne avant moi n'eût touchée. » — Si on songe que la conception cartésienne des passions, en supprimant la distinction de l'âme sensitive et l'âme raisonnable, en considérant les passions comme de pures idées et en établissant leurs rapports avec les mouvements du corps, a permis d'en parler comme on traite « des lignes, des plans et des solides », que, par suite, elle contient en germe toute l'*Éthique* et que, sans elle, l'*Éthique* n'eût probablement pas existé, on conviendra sans doute qu'elle n'est pas un des moindres titres de gloire du grand philosophe du XVIIe siècle.

IV

LE DIEU DE SPINOZA

Il est difficile, quand on passe de la lecture de l'*Éthique* à celle du *Traité théologico-politique*, de se défendre d'un sentiment de surprise et de ne pas éprouver quelque embarras. Dans le dernier de ces ouvrages, en effet, Dieu nous est représenté comme communiquant avec les hommes par l'intermédiaire des prophètes et de Jésus-Christ. Il s'intéresse à leur sort, il dirige leurs destinées, en un mot, c'est le Dieu de la tradition judéo-chrétienne, ou, pour me servir d'une expression qui n'est pas du langage de Spinoza, mais que je demande la permission d'employer parce qu'elle est plus commode et plus claire, c'est un Dieu personnel. Je suis loin de prétendre que cette conception soit en contradiction avec celle de l'*Éthique*, et même le présent travail a pour objet de mettre en lumière l'identité de doctrine entre les deux principaux ouvrages de Spinoza. Mais on accordera sans doute que le Dieu du *Traité* n'apparaît pas au premier coup d'œil comme identique à la substance infinie, au Dieu immuable et impassible tel qu'il est défini dans l'*Éthique*. Il n'y a pas lieu pour expliquer cette différence d'invoquer des dates, de supposer que les deux livres aient été composés à des époques différentes et que le philosophe ait modifié ses opinions aux divers moments de sa vie. Tous deux, en effet, appartiennent à la même période, le *Traité* ayant été publié en 1670 et

l'*Éthique* en 1676. Il ne saurait être douteux, d'ailleurs, pour aucun lecteur attentif que, au moment où il écrit le *Traité*, Spinoza ne soit en pleine possession de sa pensée. Il fait des allusions à la doctrine de l'*Éthique*, et, sur bien des points, la thèse qu'il soutient est en complet accord avec celle qui règne dans le dernier de ces ouvrages. D'autre part, on trouve dans l'*Éthique*, ainsi que nous le montrerons plus loin, divers passages qui se rattachent visiblement aux opinions exprimées dans le *Traité*. Il faut donc, si l'on veut exactement démêler la pensée du philosophe, se faire de la divinité une conception assez large et assez compréhensive pour convenir à la fois au Dieu de l'*Éthique* et à celui du *Traité*. C'est cette idée que nous voudrions essayer de dégager. Indépendamment de l'intérêt qu'elle présente par elle-même, une telle recherche nous donnera peut-être l'occasion de mettre en lumière un aspect du système de Spinoza, quelquefois méconnu, oublié ou laissé dans l'ombre. Il ne sera pas inutile, sans doute, de rappeler sommairement le point de vue si original et si curieux où se place Spinoza dans le *Traité théologico-politique*. Il faudra ensuite résumer la théorie de la divinité qui est formulée dans l'*Éthique*. Ce double travail aidera peut-être à caractériser d'une manière plus précise la doctrine de Spinoza prise dans son ensemble et à marquer plus exactement sa place dans l'histoire de la pensée philosophique.

I

Dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza traite un sujet dont on peut dire qu'il a préoccupé à des degrés différents tous les philosophes modernes : les rapports de la raison et de la foi. La solution qu'il donne de ce problème est à la fois très nette et très hardie. La raison et la foi ont chacune son domaine séparé ; la raison, à l'aide de la lumière naturelle et des idées claires et distinctes, nous permet de comprendre la réalité, de connaître les vérités éternelles ; elle nous apprend que Dieu est un être absolument infini et parfait, en qui l'entendement et la volonté ne font qu'un et dont toutes les manières d'être se développent en vertu d'une nécessité absolue. La foi « consiste à savoir sur Dieu ce qu'on n'en

peut ignorer sans perdre tout sentiment d'obéissance à ses décrets et ce qu'on en sait par cela seul qu'on a ce sentiment d'obéissance[1]. » Ainsi la foi nous représente la divinité comme ayant une volonté libre. C'est un chef, un législateur ou un roi qui édicte des lois ou des décrets auxquels les hommes sont tenus de se soumettre sans les comprendre. Elle a pour objet uniquement l'obéissance et la piété. Entre la raison et la foi il n'y a pas, pour nous du moins, de passage possible, la seconde ne se déduit pas de la première. « Je soutiens d'une manière absolue que la lumière naturelle ne peut découvrir ce dogme fondamental de la théologie ou du moins qu'il n'y a personne qui l'ait démontré et conséquemment que la révélation était d'une indispensable nécessité[2]. » « Par où j'entends que ce n'est point la raison, mais la révélation seule qui peut démontrer qu'il suffit pour le salut ou la béatitude d'embrasser les décrets divins à titre de lois et de commandements, sans qu'il soit nécessaire de les concevoir à titre de vérités éternelles[3]. » Ce n'est pas que dans l'absolu et pour une intelligence plus puissante que la nôtre ce passage ou cette déduction soit tout à fait impossible. Dans un texte fort curieux du *Traité*, Spinoza en admet expressément l'intelligibilité. « Bien qu'il soit aisé de comprendre que Dieu se puisse communiquer immédiatement aux hommes, puisque sans aucun intermédiaire corporel il communique son essence à notre âme, il est vrai néanmoins qu'un homme, pour comprendre par la seule force de son âme des vérités qui ne sont point contenues dans les premiers principes de la connaissance humaine et n'en peuvent être déduites, devrait posséder une âme bien supérieure à la nôtre et bien plus excellente. Aussi je ne crois pas que personne ait jamais atteint ce degré de perfection, hormis Jésus-Christ, à qui furent révélés immédiatement sans paroles et sans visions ces décrets de Dieu qui mènent l'homme au salut[4]. » La légitimité de la foi est fondée uniquement sur un fait historique qui est la *Révélation*.

1. Cf. *Benedicti de Spinoza opera*, ed. Van Vloten et Land, 1882, t. I, ch. XIV, p. 538.
2. *Ibid.*, XV, p. 548-549.
3. *Annotationes in Tract. theolog.-polit.*, XXXI (ad p. 551). *Ibid.*, p. 625.
4. *Tract. theolog.-polit.*, ch. I, p. 383.

La Révélation elle-même a été transmise par les prophètes, et ceux-ci se distinguent par un triple caractère : d'abord la vivacité de leur imagination, puis les signes qu'ils ont donnés, enfin la pureté de leurs mœurs. Les signes ou preuves varient, d'ailleurs, selon les auditeurs auxquels ils s'adressaient et aussi selon le tempérament, l'éducation ou l'intelligence des prophètes[1]. Ils consistaient surtout en prédictions de l'avenir. Spinoza n'admet pas que les prophètes aient jamais justifié leur mission par des miracles et il s'élève avec force contre une telle théorie[2]. Il n'y a point de dérogation aux lois de la nature, qui, la raison nous l'apprend, dérivent nécessairement de l'essence de Dieu. Ceux qui ont cru reconnaître des miracles ont été dupes d'une illusion ou ont pris pour des exceptions des événements qu'ils étaient incapables d'expliquer. Mais Spinoza semble admettre la possibilité de la prédiction de l'avenir[3]; il n'est pas contradictoire que des esprits privilégiés soient avertis à l'avance et pressentent, sans d'ailleurs les comprendre, des événements que le cours nécessaire de la nature doit amener un jour. Ici, comme dans le stoïcisme, le déterminisme fournit un moyen d'expliquer la divination et la prédiction des futurs, contingents en apparence, nécessaires en fait. Toutefois ces deux premiers caractères ne suffisent pas à distinguer les vrais prophètes. Il y en a de faux, également remarquables par la vivacité de leur imagination et par leurs prédictions, que Dieu lui-même suscitait pour tenter son peuple; ce qui appartient en propre aux vrais prophètes, c'est la pureté de leurs mœurs et le fait qu'ils conforment strictement leur conduite aux règles de la plus sévère morale. Ils ont l'âme naturellement inclinée à la vertu et au bien, et quiconque ne remplit pas cette condition est un imposteur.

Il y a donc deux sortes de certitudes, l'une mathématique ou rationnelle, l'autre morale, indépendantes l'une de l'autre, légitimes toutes deux, quoique de valeur différente[4] : « Par

1. Ch. II.
2. Ch. VI, p. 449.
3. Ch. XII, p. 526.
4. Ch. II, p. 393. — Ch. XV, p. 549. — Cf. *Annotationes in Tract.*, VIII (ad p. 473), p. 614.

choses concevables je n'entends pas seulement celles qui se démontrent d'une façon rigoureuse, mais aussi celles que notre esprit peut embrasser avec une certitude morale et que nous concevons sans étonnement bien qu'il soit impossible de les démontrer. Tout le monde conçoit les propositions d'Euclide avant d'en avoir la démonstration. De même les récits historiques, soit qu'ils se rapportent au passé ou à l'avenir, pourvu qu'ils soient croyables. Les institutions des peuples, leur législation, leurs mœurs, voilà des choses que j'appelle concevables et claires, quoiqu'on n'en puisse donner une démonstration mathématique. » Les prophètes n'étaient pas, d'ailleurs, plus instruits ou plus intelligents que les autres hommes. Dans la Bible, en effet, les vrais sages, tels que Salomon, ne sont pas donnés comme doués du don de prophétie, et, d'autre part, la force même de l'imagination des prophètes est en opposition avec celle de l'entendement ou de l'intelligence.

De même qu'il y a deux certitudes, il y a deux puissances distinctes et entièrement indépendantes l'une de l'autre, la philosophie et la théologie. Nous tenons pour une vérité inébranlable que la théologie ne doit pas relever de la raison ni la raison de la théologie, mais que chacune est souveraine dans son domaine[1]. De même encore il y a deux manières d'arriver à la béatitude et d'assurer son salut. Le philosophe y parvient en conformant sa conduite à la raison, c'est-à-dire en comprenant que la vertu est le suprême bien, en domptant ses passions, en observant la justice, la charité, et en aimant son prochain comme lui-même. Les autres hommes atteignent le même but en obéissant aux préceptes de la religion ou aux règles de la piété. Par des chemins différents ils arrivent aux mêmes points, pour des raisons différentes ils accomplissent les mêmes actions.

C'est qu'en effet, selon Spinoza, ce qui importe avant tout, c'est la conduite de l'homme. La science n'a tout son prix que parce qu'elle s'achève naturellement par la vertu qui en est aussi inséparable que la chaleur du soleil[2]. De son côté, la

1. *Tract. theol.-pol.*, ch. xv, p. 547; ch. ii, p. 406.
2. Cf. *Annotationes, in Tract.*, xxx (ad p. 551), p. 624-625.

foi sans les œuvres est une foi morte, et ceux-là se sont étrangement trompés qui ont cru avec Maimonide et d'autres théologiens que les œuvres sans la foi ne pouvaient assurer le salut[1]. Ainsi quelques-uns ont prétendu qu'Aristote, malgré toute sa science, n'avait pu atteindre la béatitude parce qu'il n'avait pas la foi. C'est le contraire qui est vrai. Nous avons déjà vu que c'est d'après leur conduite qu'on peut juger la valeur des prophètes. Spinoza va si loin dans cette voie qu'il ne craint pas de soutenir que, dans un État bien organisé, on devrait laisser chacun entièrement libre de soutenir par la parole ou par la plume n'importe quelle opinion pourvu que ses mœurs fussent irréprochables. « Pour mettre les États à l'abri de tous les maux on ne saurait imaginer rien de mieux que de faire consister la piété et le culte tout entier dans les œuvres, à savoir dans l'exercice de la charité et de la justice, et de laisser libre le jugement de chacun sur tout le reste[2]. » Quant à ceux qui ne pratiquent la vertu ni par connaissance vraie ni par obéissance à la foi, il a pour eux des paroles sévères et il les met en quelque sorte hors de l'humanité. « Il résulte de nos principes qu'un homme qui ne connaît pas l'Écriture et n'est pas non plus éclairé sur les grands objets de la foi par la lumière naturelle, un tel homme est, je ne dis pas un impie, un esprit rebelle, mais quelque chose qui n'a rien d'humain, presque une brute, un être abandonné de Dieu[3]. » Ainsi le philosophe et le croyant, par des chemins différents, arrivent au même résultat, l'un parce qu'il connaît avec évidence la vertu et le vrai bien, l'autre parce que, sans comprendre, mais par obéissance, il applique les mêmes préceptes.

A y regarder de près, en effet, la religion révélée exprime sous une autre forme les mêmes vérités que la science découvre par la lumière naturelle. La plupart des hommes ne sauraient s'élever à la connaissance vraie, leur esprit est trop faible, les passions par lesquelles ils dépendent du reste de la nature ont trop d'ascendant sur leur âme pour qu'ils puissent

1. *Tract. theol.-pol.*, xiv, p. 539.
2. *Ibid.*, ch. xviii; p. 589; ch. xx, p. 610.
3. *Ibid.*, chap. v, p. 441.

se placer au véritable point de vue et apercevoir l'enchaînement des causes naturelles. Il fallait donc, ou les abandonner à eux-mêmes, ou, par un moyen détourné, les amener au même résultat. C'est pourquoi Dieu leur a révélé la religion. La religion présente comme des décrets édictés par un législateur ou un roi les vérités qui résultent nécessairement de l'essence de Dieu. Elle remplace l'intelligence par l'obéissance, l'amour par la soumission et la piété ; mais, dans un cas comme dans l'autre, c'est la même vérité qui est enseignée sous deux formes différentes. La loi morale est l'équivalent de la loi naturelle, elle est la loi naturelle exprimée en un autre langage proportionné à la faiblesse humaine, mise à la portée de ceux qui n'ont pas le loisir ou le moyen d'approfondir la connaissance véritable. « Pour ce qui est de la loi divine naturelle dont le souverain précepte est, selon moi, qu'il faut aimer Dieu, je lui ai donné le nom de loi dans le même sens où les philosophes appellent de ce nom les règles universelles selon lesquelles toutes choses se produisent dans la nature[1]. » Mais, d'autre part, « tous les moyens nécessaires pour atteindre la fin suprême des actions humaines, je veux dire Dieu en tant que nous en avons l'idée, peuvent très bien s'appeler des commandements de Dieu, puisque l'emploi de ces moyens nous est, en quelque sorte, prescrit par Dieu même, en tant qu'il existe dans notre âme, et par conséquent la règle de conduite qui se rapporte à cette fin peut aussi très bien recevoir le nom de loi divine[2] ». Comme en Dieu l'entendement et la volonté sont une même chose et ne diffèrent que par rapport à notre pensée, on peut dire également qu'il entend les vérités éternelles ou qu'il les prescrit comme des commandements. Ainsi « Adam comprit la révélation, non pas comme vérité éternelle et nécessaire, mais comme une loi, je veux dire comme un commandement suivi de récompense ou de punition, non par la nécessité même et la nature de l'acte accompli, mais seulement pas le vouloir d'un prince et par son autorité absolue[3] ».

Il est à peine besoin de remarquer qu'en formulant cette

1. *Annotationes*, XXXIV (ad p. 561), p. 626.
2. Ch. IV, p. 423.
3. Ch. IV, p. 426.

doctrine Spinoza ne raisonne par comme ceux qui disent qu'il faut une religion pour le peuple. Il n'y a dans sa pensée aucun scepticisme; il ne considère pas les préceptes religieux comme des moyens de gouvernement inventés par les politiques, il ne croit pas que les sévères maximes de la morale, prescrites par la religion, soient bonnes seulement pour les simples, et que les habiles puissent se mettre au-dessus d'elles et se dispenser de les observer. Ce ne sont pas les hommes qui ont inventé le religion, c'est Dieu lui-même qui la leur a révélée, parce qu'il a voulu mettre à la portée de tous et proportionner à la faiblesse d'esprit du vulgaire la vérité accessible seulement à un petit nombre d'intelligents. « Le peuple dont le génie grossier est incapable de percevoir les choses d'une façon claire et distincte ne peut absolument se passer des récits (de l'Écriture[1]). » La révélation n'a d'ailleurs pas toujours été transmise à l'homme de la même manière. On peut distinguer différents degrés et des formes de plus en plus approchées de la vérité. Les prophètes ont été envoyés par Dieu, mais ils ne comprenaient pas le vrai sens de ce qu'ils enseignaient. Leur imagination seule, non leur raison, inspirait leurs discours. Ils enseignaient la pratique de la vertu sans savoir et sans comprendre comment elle dérive nécessairement de l'essence de Dieu; aussi leurs paroles sont elles toujours appropriées à leur nature ou à celle de leurs contemporains et accompagnées de beaucoup d'erreurs. Avec Moïse nous nous élevons à un degré plus élevé. Ce n'est pas d'une manière indirecte et par des visions que Dieu s'est manifesté à lui; il lui a parlé, il lui a assigné une mission, qui était de conduire le peuple hébreu à sa destinée. « S'il est parmi vous quelque prophète de Dieu, je me révélerai à lui en vision (c'est-à-dire par des figures et des hiéroglyphes, puisqu'il est dit de la prophétie de Moïse que c'est une vision sans hiéroglyphes). Je lui parlerai en songe (c'est-à-dire sans paroles réelles, sans voix véritable). Mais je n'agis point ainsi avec Moïse, je lui parle bouche à bouche et non par énigmes et il voit la face de Dieu[2]. » Toutefois Moïse lui-même ne connaît pas toute la

1. Ch. V, p. 440.
2. Ch. I, p. 382.

vérité. Il enseigne encore la loi divine comme un décret ou une volonté de Dieu. Il ne sait pas qu'elle dérive essentiellement de sa nature ; il ne comprend pas toute la vérité qu'il enseigne, il n'en connaît que ce qui est nécessaire pour sa mission qui est de gouverner le peuple hébreu et de le conduire vers la terre promise[1]. Il parle uniquement pour le peuple hébreu comme dans l'Ancien Testament ; l'heure n'est pas arrivée où Dieu révélera la religion au genre humain tout entier et enseignera la foi vraiment catholique ou universelle. Seul, le fils de Dieu, Jésus-Christ, a eu la révélation pleine et entière de la vérité. Il est, non pas la parole, mais la bouche même de Dieu. Dieu s'entretient avec lui d'âme à âme : il lui communique son essence. Encore faut-il ajouter qu'en bien des cas, en vertu de la même nécessité qui a obligé Dieu à proportionner la révélation à l'intelligence de ceux à qui il s'adresse, Jésus-Christ, pour se faire comprendre de ses disciples, est obligé de recourir à des paraboles ou à des expressions indirectes.

Il s'agit ici d'un point si important qu'il faut citer les paroles mêmes de Spinoza : « A Jésus-Christ furent révélés immédiatement, sans paroles et sans visions, ces décrets de Dieu qui mènent l'homme au salut. Dieu se manifeste donc aux apôtres par l'âme de Jésus-Christ comme il avait fait à Moïse par une voix aérienne... On peut dire aussi dans ce même sens que la sagesse de Dieu, j'entends une sagesse plus qu'humaine, s'est revêtue de notre nature dans la personne de Jésus-Christ et que Jésus-Christ a été la voie du salut... c'est d'âme à âme que Jésus communiquait avec Dieu[2]. » — « Il faut admettre que le Christ, bien qu'il paraisse, lui aussi, avoir prescrit les lois au nom de Dieu, comprenait les choses dans leur vérité d'une manière adéquate, car le Christ a moins été un prophète que la bouche même de Dieu. C'est par l'âme du Christ (nous l'avons prouvé au chapitre Ier) que Dieu a révélé au genre humain certaines vérités, comme il avait fait auparavant aux Juifs par l'intermédiaire des anges, par une voix créée, par des visions, etc. Et il serait aussi absurde de prétendre que Dieu accommode

1. Ch. IV, p. 426.
2. Ch. I, p. 383.

ses révélations aux opinions du Christ, que de soutenir que, dans les révélations antérieures accordées aux prophètes, il accommode sa parole aux opinions des anges qui lui servaient d'intermédiaire, c'est-à-dire aux opinions d'une voix créée ou d'une vision, ce qui est bien la chose du monde la plus absurde. Ajoutez à cela que le Christ n'a pas été envoyé pour les seuls Hébreux, mais bien pour tout le genre humain : d'où il suit qu'il ne suffisait pas d'accommoder ses pensées aux opinions des Juifs, il fallait les approprier aux opinions et aux principes qui sont communs à tout le genre humain, en d'autres termes, aux notions universelles et vraies. Maintenant, que peut-on entendre en disant que Dieu s'est révélé au Christ ou à l'âme du Christ d'une façon immédiate et non pas, comme il faisait aux prophètes, par des paroles et des images, sinon que le Christ a conçu les choses révélées dans leur vérité, ou autrement qu'il les a comprises. Car comprendre une chose, c'est la concevoir par la seule force de l'esprit pur sans paroles et sans images. C'est donc un principe bien établi que Jésus-Chrsit a conçu la révélation divine en elle-même et d'une façon adéquate[1]. »

S'il fallait prendre ces textes au pied de la lettre et s'il suffisait pour être chrétien de croire à la divinité du Christ et à sa venue en ce monde pour montrer aux hommes la voie du salut, il faudrait dire que Spinoza était chrétien et que sa conversion doit être prise au sérieux. C'était sans doute l'opinion des rabbins, qui l'ont exclu de la synagogue. Toutefois il ne faut pas ici se laisser duper par les apparences ni jouer sur les mots. Spinoza n'est pas un croyant, puisqu'il met la foi au-dessous de la raison, puisqu'il considère la révélation comme une transposition de la vérité mise à la portée des simples. La foi est une connaissance inadéquate, et, selon l'esprit et la lettre même de sa doctrine, l'idée inadéquate ne diffère guère de l'erreur. D'ailleurs il ne faut pas oublier la restriction qu'il fait lui-même dans les passages du *Traité* que nous venons de citer : « Je dois avertir ici que je ne prétends ni soutenir ni rejeter les sentiments de certaines Églises touchant Jésus-Christ, car j'avoue franchement que

1. Ch. IV, p. 427 ; cf. ch. V, p. 433.

je ne les comprends pas[1] ». Il est plus explicite encore dans la lettre à Oldenburg. « Ils ne me semblent pas parler un langage moins absurde que si on me disait que le cercle a revêtu la forme du carré[2]. » Enfin la lettre à Albert Burgh nous montre clairement les sentiments de Spinoza à l'égard des Églises[3]. Toutefois, sans soutenir que Spinoza a professé aucune religion positive, il ne semble pas impossible qu'il ait admis la révélation comme un fait historique attesté par l'expérience et fondé sur une certitude morale. M. Couchoud, dans son livre « *Benoît de Spinoza* », a bien montré (ch. VI) comment, au temps de Spinoza, les préoccupations religieuses hantaient, en Hollande, toutes les intelligences. Spinoza ne paraît pas avoir échappé à l'esprit de son siècle. Il admet aussi la révélation, et en ce sens il est chrétien, mais en l'expliquant à sa manière. Il est à remarquer, en effet, que, même dans les deux lettres que nous venons de citer et où il prend surtout à partie les dogmes de l'Église romaine, il ne conteste pas la révélation chrétienne. Dans la lettre à Oldenburg, il fait une différence entre la superstition fondée sur l'ignorance et la religion fondée sur la sagesse. « Pour vous montrer, dit-il, encore plus ouvertement ma pensée sur le troisième point, je dis qu'il n'est pas absolument nécessaire de connaître le Christ selon la chair; mais il en est tout autrement si on parle de ce Fils de Dieu, c'est-à-dire de cette éternelle sagesse de Dieu qui s'est manifestée en toutes choses, et principalement dans l'âme humaine, et, plus encore que partout ailleurs, dans Jésus-Christ. Sans cette sagesse nul ne peut parvenir à l'état de béatitude, puisque c'est elle seule qui nous enseigne ce que c'est que le vrai et le faux, le bien et le mal. Et comme cette sagesse, ainsi que je viens de le dire, s'est surtout manifestée par Jésus-Christ, ses disciples ont pu la prêcher telle qu'elle leur a été révélée par lui, et ils ont montré qu'ils pouvaient se glorifier d'être animés de l'esprit du Christ plus que tous les autres hommes[4]. » De même dans la lettre à

1. Ch. I, p. 383.
2. *Ep.*, LXXIII, t. II, p. 240.
3. *Ep.*, LXXVI, t. II, p. 245 sq.
4. *Ep.*, LXXIII, t. II, p. 240.

Albert Burgh : « Oui, je le répète avec Jean, c'est la justice et la charité qui sont le signe le plus certain, le signe unique de la vraie foi catholique : la justice et la charité, voilà les véritables fruits du Saint-Esprit. Partout où elles se rencontrent, là est le Christ, et le Christ ne peut être là où elles ne sont plus, car l'Esprit du Christ peut seul nous donner l'amour de la justice et de la charité[1]. » De même dans les autres lettres, où il parle si librement et quelquefois si crûment, Spinoza s'exprime en des termes qui donnent singulièrement à réfléchir : « Je prends comme vous au sens littéral la passion, la mort et l'ensevelissement de Jésus-Christ. C'est seulement sa résurrection que j'interprète au sens allégorique[2]. »

On dira peut-être que, dans toute cette théorie sur le Christ, la révélation et la religion, Spinoza n'exprime pas le fond de sa véritable pensée, mais se place, pour un moment, au point de vue de ses adversaires et s'efforce de leur arracher, au nom de leur propre principe, certains aveux qu'il juge utiles à sa propre thèse. L'objet qu'il s'est proposé en écrivant le *Traité théologico-politique*, c'est, il le répète à plusieurs reprises, de séparer la philosophie de la théologie[3], et il veut faire cette séparation pour obtenir qu'on laisse au philosophe, dans son domaine indépendant, une entière liberté de pensée. Ne peut-on supposer que, pour persuader les politiques et les théologiens, Spinoza se place au point de vue même de l'Écriture qu'il tient momentanément pour authentique, et qu'il s'efforce d'amener à ses vues ceux-là mêmes qui ne connaissent pas d'autre autorité? Mais s'il n'écoutait que ses propres convictions, Spinoza s'en tiendrait à la pure philosophie et laisserait de coté tout ce qui ne dérive pas nécessairement des idées claires et distinctes.

Une telle supposition peut paraître séduisante. Toutefois elle ne s'accorde guère avec la manière ordinaire de Spinoza. Il n'a pas de goût pour les artifices de la rhétorique, et il dit ce qu'il pense d'un ton très tranchant et quelquefois brutal.

1. *Ep.*, LXXVI, *ibid.*, p. 246.
2. *Ep.*, LXXVIII, *ibid.*, p. 252; *Ep.*, LXXV, p. 244.
3. T. I, ch. XIV, p. 537; ch. II, p. 406.

S'il ne croyait pas sincèrement à la réalité historique de la révélation, on ne comprendrait guère qu'il se fût donné tant de peine pour concilier la raison et la foi. Surtout, on ne s'expliquerait pas le ton toujours très respectueux sur lequel il parle de la révélation religieuse en général. Peut-on supposer qu'il n'ait pas cru sincèrement à la réalité de la révélation, le philosophe qui a écrit cette page? « Ce n'est pas un effet du hasard que la parole de Dieu dans les prophètes s'accorde parfaitement avec cette même parole qui se fait entendre en nous... Ainsi ce fondement de toute la théologie et de l'Écriture, bien qu'il ne puisse être établi par raisons mathématiques, peut être néanmoins accepté par un esprit bien fait, car ce qui a été confirmé par le témoignage de tant de prophètes, ce qui est une source de consolation pour les simples d'esprit, ce qui procure de grands avantages à l'État, ce que nous pouvons croire absolument sans risque ni peine, il y aurait folie à le rejeter par ce seul prétexte que cela ne peut être démontré mathématiquement, comme si, pour régler sagement la vie, nous n'admettions comme vraies que des propositions qu'aucun doute ne peut atteindre, ou comme si la plupart de nos actions n'étaient pas très incertaines et pleines de hasard [1]. » « ... Mais, avant d'aller plus loin, je veux marquer ici expressément (quoique je l'aie déjà fait) l'utilité et la nécessité de la Sainte Écriture ou de la révélation, que j'estime très grandes; car, puisque nous ne pouvons, par le seul secours de la lumière naturelle, comprendre que la simple obéissance soit la voie du salut, puisque la révélation seule nous apprend que cela se fait par une grâce de Dieu toute particulière que la raison ne peut atteindre, il s'ensuit que l'Écriture a apporté une bien grande consolation aux mortels. Tous les hommes, en effet, peuvent obéir; mais il y en a bien peu, si vous les comparez à tout le genre humain, qui acquièrent la vertu en ne suivant que la direction de la raison, à ce point que, sans le témoignage de l'Écriture, nous douterions presque du salut de tout le genre humain [2]. »

Enfin il faut considérer que la théorie de la science et celle

1. Ch. xv, p. 550.
2. Ch. xv, p. 551-552.

de l'opinion ne se présentent pas chez Spinoza, ainsi qu'il arrive par exemple chez Parménide, comme deux parties séparées et sans rapport l'une avec l'autre. Nous avons montré tout à l'heure que le philosophe fait dépendre la seconde de la première. Elle s'y rattache et s'en déduit, sinon pour notre faible raison, au moins pour une intelligence plus puissante que la nôtre. Ajoutons que si on trouve dans le *Traité* des parties qui s'adaptent manifestement aux doctrines de l'*Éthique*, on rencontre aussi dans l'*Éthique*, ainsi que nous le montrerons bientôt, des affirmations qui concordent pleinement avec la doctrine générale du *Traité*.

Il paraît donc que dans la controverse si souvent renouvelée sur les rapports de la raison et de la foi, Spinoza a pris une position toute particulière, sans précédent et peut-être sans analogue dans l'histoire de la pensée humaine.

Dans son livre intitulé « *Benoît de Spinoza* » (ch. vi), M. Couchoud nous trace un tableau très intéressant de l'état des esprits en Hollande vers la fin du xviie siècle. Les questions religieuses occupaient tous les esprits. Tout le monde était théologien autour de Spinoza. Le philosophe ne fit pas exception et il fut de son temps. Il est théologien puisqu'il écrit un traité de théologie, puisqu'il enseigne la vraie méthode pour l'interprétation de l'Écriture. Il faudrait dire qu'il est théologien autant que métaphysicien, si par-dessus tout il n'était moraliste. Il ne veut pas plus subordonner la théologie à la raison que la raison à la théologie. Chacune a son domaine où elle est maîtresse et d'où elle ne doit pas sortir. Les séparer entièrement, c'est sa manière de les concilier; elles n'ont qu'à s'ignorer pour vivre en paix. Personne n'a défendu plus résolument les droits de la raison, personne n'a parlé plus respectueusement de la foi. Il est incrédule puisqu'il considère la révélation comme inadéquate, mais c'est un incrédule qui croit à la révélation, et son âme est profondément religieuse. Il fait de Jésus-Christ un Spinoziste avant l'heure; mais il croit à sa mission divine. Il ne l'adore pas dans ses temples, mais il communie avec lui en pensée. La religion, à ses yeux, n'est pas toute la vérité : elle est vraie cependant, et ce qu'elle enseigne est excellent. Elle était le plus précieux trésor de l'humanité avant que la raison eût

pris conscience d'elle-même, et depuis l'avènement de la science elle est encore la consolatrice de la plus grande partie du genre humain. Elle vient directement de Dieu, elle est l'œuvre de sa grâce. La pensée du philosophe est haute et sereine, elle plane au-dessus des différences religieuses qu'elle voudrait effacer, elle n'est ni orgueilleuse ni dédaigneuse; rationnellement inférieure à la raison, la foi devient pratiquement son égale par l'autorité, l'utilité, la simplicité de ses dogmes. S'il maintient les distances entre le savant et l'ignorant, c'est pour les mettre à la fin sur le même plan ou peu s'en faut. Opposés par tant de différences, séparés de tant de manières, le savant et le croyant se rejoignent et se tendent la main dans l'acte final par où s'achève toute philosophie comme toute religion. Il n'y a pas de différences essentielles entre l'*amor Dei intellectualis*, suprême élan de la sagesse humaine, et la dévotion ignorante de l'âme la plus humble : tous deux conduisent directement au salut éternel.

Au surplus, quand bien même on refuserait de souscrire à cette interprétation, quand on persisterait à douter de la sincérité de Spinoza, quand on soutiendrait que la révélation n'est pas admise par lui comme un fait réel, mais comme une simple possibilité qu'il envisage d'une manière purement théorique, cela suffirait pour justifier la thèse que nous nous proposons ici d'établir. D'abord ce n'est pas par hasard, ainsi qu'il remarque lui-même, que l'enseignement moral des prophètes est en parfait accord avec les conclusions pratiques de la philosophie la plus rationnelle. Il conçoit donc au moins comme une possibilité, que la Cause de toutes choses ait voulu ou produit cette harmonie. En outre, le croyant se représente Dieu comme un législateur ou un roi, comme une Providence qui veille sur le monde, comme un Être bon et miséricordieux[1], qui pardonne et remet les péchés[2], et par son intervention assure la béatitude ou le salut de l'humanité. Sans doute tout cela est faux au regard de la vraie philosophie. Cependant, même pour la philosophie, il pourrait y avoir dans cette erreur quelque fondement de vérité. Ainsi

1. Cap. XII, p. 529.
2. Cap. XIV, p. 541.

qu'on l'a vu ci-dessus, et Spinoza le répète à plusieurs reprises, il y a équivalence entre la doctrine qui déduit la vertu des vérités nécessaires et l'assertion que la même vertu est prescrite par un décret divin. C'est au fond la même chose présentée sous deux formes distinctes, l'une adéquate, l'autre inadéquate. Mais surtout il n'est pas contradictoire avec l'idée que Spinoza se fait de la divinité, de supposer que cette croyance, malgré son inexactitude, a été enseignée par Dieu lui-même par l'intermédiaire des prophètes, de Moïse et de Jésus-Christ. Là est en effet l'originalité de la doctrine de Spinoza. Ce ne sont pas les hommes qui, par impuissance, ont altéré ou transposé la vérité, c'est Dieu lui-même; ou du moins il est possible que ce soit Dieu qui l'ait proportionnée et adaptée à la faiblesse et à l'impuissance de l'homme. S'il en est ainsi, il faut bien que ce Dieu même, tel que le conçoit la philosophie, ne soit pas uniquement la substance pensante et étendue que la raison connaît. Il faut qu'il y ait en lui des intentions, une volonté bienveillante et, comme dit Spinoza lui-même, également propice à tous les hommes[1]. Il est capable de vouloir faire régner la justice et la charité[2]. En d'autres termes, outre les attributs métaphysiques, il doit avoir des attributs moraux que notre raison ne peut découvrir, mais que l'expérience nous permet indirectement d'entrevoir. En dernière analyse, le Dieu de Spinoza est un Dieu personnel. Il reste maintenant à savoir comment tout cela s'accorde avec les textes de l'*Éthique*.

II

On ne doit pas s'attendre à trouver dans l'*Éthique* une confirmation directe des conclusions auxquelles conduit l'étude du *Traité théologico-politique*. En effet, si le Dieu de Spinoza a d'autres attributs que des attributs métaphysiques, ce n'est pas, on vient de le voir, par la seule raison, mais à l'aide de l'expérience et en vertu d'une certitude morale que nous pouvons en être persuadés. Or l'*Éthique* est le

1. Ch. III, p. 413.
2. Ch. XIV, p. 541.

ivre d'un philosophe et se place exclusivement au point de vue de la science. Tout ce que peut exiger la critique la plus sévère, c'est qu'il n'y ait point de contradictions ou de différences essentielles entre les thèses de l'*Éthique* et les conclusions du *Traité*. Celles-ci seront suffisamment justifiées si elles s'accordent avec celles-là. Or il n'y a pas dans l'*Éthique* une seule ligne qui contredise directement ou expressément l'interprétation que nous venons de résumer.

Il est vrai que l'ouvrage tout entier semble en parfaite opposition avec elle. C'est qu'à défaut d'une contradiction directe on interprète d'ordinaire les doctrines de l'*Éthique* dans un sens tout opposé. Il faut donc examiner ces doctrines elles-mêmes et voir si réellement et prises dans leur vrai sens elles excluent le point de vue auquel se place le *Traité*. On peut ramener à quatre principales les thèses de l'*Éthique* qui paraissent incompatibles avec l'hypothèse d'un Dieu personnel : 1° Dieu est défini comme la substance une, immuable, infinie et universelle; 2° son entendement et sa volonté n'ont rien de commun avec les nôtres et ne leur ressemblent pas plus que le Chien, constellation céleste, ne ressemble au chien, animal aboyant; 3° Dieu est étendu et l'étendue est l'essence même des corps; Dieu, comme dit expressément Spinoza, est chose étendue[1]; il se confond donc avec le monde; 4° sa volonté ne diffère point de son entendement; en d'autres termes, il n'a point de libre arbitre et sa prétendue liberté n'est autre chose qu'une nécessité sans contrainte.

Il est à peine besoin de remarquer que la substance une et infinie n'est pas l'être au sens général ou universel, l'être abstrait, le substrat ou le contenant de toutes les modalités. L'être en général est, selon Spinoza, un terme transcendental[2] et ne correspond à aucune réalité. Spinoza est très nettement nominaliste et adversaire déclaré des universaux. Seuls, suivant lui, les individus existent, même dans le monde que l'expérience nous fait connaître. A plus forte raison en est-il de même de l'Être par excellence, de l'Être parfait et infini. Le Dieu de Spinoza n'est pas la substance,

1. Part. II, Prop. II, t. I, p. 78.
2. Part. II, Prop. XL, Schol. I, p. 108.

il est une substance, et cette substance unique est déterminée par une infinité d'attributs infinis. La substance ne se conçoit pas plus sans les attributs que les attributs sans la substance[1]. Entre la substance et l'attribut il n'y a en dernière analyse qu'une différence nominale[2]. Il est vrai que toute détermination est une négation. Mais cela n'est rigoureusement exact qu'au regard de l'intelligence humaine, parce que en nommant un attribut à l'exclusion des autres nous négligeons ou nions tout ce qui n'est pas cet attribut. Mais, dans l'absolu, une infinité de déterminations constitue la détermination suprême ou la suprême réalité. Notre pensée ne peut atteindre que deux de ces attributs; mais il est clair que cette impuissance de notre esprit n'empêche pas l'Être d'en posséder une infinité d'autres; et peut-être, sans connaître ces attributs, pouvons-nous, par une autre voie, les entrevoir ou les deviner. Le Dieu des Juifs, avec lequel la Substance de Spinoza présente d'incontestables ressemblances, est aussi une puissance unique et infinie. Il est cependant le plus personnel de tous les dieux puisqu'il est un dieu jaloux. Spinoza supprime la jalousie comme indigne de Dieu; mais il lui laisse l'individualité. Dans la célèbre formule qui résume assez bien cette doctrine, *ego sum qui sum*, ce n'est pas seulement l'être qui est affirmé par deux fois; le verbe est employé deux fois à la première personne du singulier, et le mot *ego* n'est peut-être pas le moins important des trois. De même, dans la conception traditionnelle de la divinité, on ne fait aucune difficulté de dire que Dieu est l'être infini et unique et qu'à tous ses attributs métaphysiques s'ajoutent des attributs moraux.

Dans le Scholie de la Proposition 17, partie I, Spinoza s'applique à démontrer qu'il n'y a entre l'intelligence et la volonté de Dieu, d'une part, et l'intelligence et la volonté de l'homme, d'autre part, qu'une ressemblance toute nominale. Il y a entre l'intelligence divine et la nôtre une différence profonde. Celle-ci est postérieure à son objet, tandis qu'en Dieu, ainsi que l'ont entrevu quelques philosophes, l'intelli-

1. Part. I, Def. IV, t. I, p. 39.
2. Part. I, Prop. IV, t. I, p. 41.

gible et l'intelligence sont une seule et même chose[1]. La volonté de Dieu diffère de la nôtre par des raisons analogues; elle n'a pas d'objet hors d'elle-même et ne fait qu'un avec l'intelligence, et, par suite, elle n'implique ni choix ni délibération. A la vérité il n'est pas aisé de comprendre pourquoi on désigne du nom d'intelligence un attribut qui n'a rien de commun avec la seule intelligence que nous connaissions directement. Spinoza n'en persiste pas moins à parler de l'intelligence et de la volonté de Dieu comme si nous entendions le sens de ces termes. En tous cas il y a un caractère que Spinoza n'hésite pas à affirmer de la pensée divine, c'est la conscience : Dieu se connaît lui-même, *se ipsum intelligit*[2]. Il y a en lui l'idée de son essence aussi bien que de tout ce qui en résulte nécessairement[3]. Cette nécessité, pour Dieu, de se connaître lui-même est considérée par Spinoza comme une vérité accordée par tout le monde, et elle lui sert d'exemple pour montrer que la volonté est liée à l'essence de Dieu avec la même nécessité que la connaissance de soi. A maintes reprises Spinoza se sert du mot *conscient* appliqué à Dieu; il le fait d'ailleurs sans insister et sans y prendre garde, comme s'il s'agissait d'une chose toute naturelle et qui va de soi. Il est difficile, en effet, de concevoir une intelligence, surtout une intelligence parfaite, qui ne se connaîtrait pas elle-même. Ainsi Spinoza écrit[4] : « Tout le monde conçoit qu'il résulte de la nature de Dieu que Dieu ait l'intelligence de soi-même. Assurément il n'est personne qui conteste que cela ne résulte de l'essence de Dieu. » La même idée se trouve exprimée presque dans les mêmes termes dans la lettre XLIII[5]. La conscience appartient donc à Dieu, et, en outre, comme sa volonté est identique à son intelligence, il a conscience de lui-même comme cause libre de tout ce qui existe. On arrive à la même conclusion si l'on considère, non plus la pensée en tant qu'attribut infini de Dieu, mais l'entendement divin, c'est-à-dire les modes de cet attribut, ou, en

1. Part. II, Prop. VII, Scholie, t. I, p. 81.
2. Part. II, Prop. III, Scholie, p. 79.
3. *Ibid.*, p. 78.
4. *Ep.*, LXXV, t. II, p. 242.
5. *Ibid.*, p. 171.

d'autres termes, si l'on passe de la naturante à la nature naturée[1]. En effet, la conscience accompagne toutes les idées quelles qu'elles soient, même les plus inadéquates. « L'idée de l'âme, c'est-à-dire l'idée d'une idée, n'est autre chose que la forme de cette idée en tant qu'on la considère comme mode de la pensée sans égard à son objet, car aussitôt qu'on connaît une chose on connaît par cela même qu'on la connaît et en même temps on sait qu'on a cette connaissance, et ainsi de suite à l'infini[2]. » De même et plus clairement encore, les idées adéquates enveloppent la certitude, c'est-à-dire une affirmation qui n'est autre chose qu'un acte volontaire[3]. On ne peut pas être certain sans savoir qu'on l'est, et c'est cette conscience de la certitude qui est le critérium. Les idées ne sont pas, Spinoza le répète volontiers, une chose muette comme une peinture sur un tableau[4]; elles sont vivantes et actives, c'est-à-dire toujours accompagnées de volonté. Or les idées sont dans l'entendement divin comme dans le nôtre. En effet, « l'âme humaine est une partie de l'entendement infini de Dieu, et par conséquent, lorsque nous disons que l'âme humaine perçoit ceci ou cela, nous ne disons pas autre chose, sinon que Dieu, non pas en tant qu'infini, mais en tant qu'il s'exprime par la nature de l'âme humaine ou bien en tant qu'il en constitue l'essence a telle ou telle idée[5]... » Conscientes en nous, les idées sont donc aussi accompagnées de conscience en Dieu. Enfin on vient de voir que l'âme humaine fait partie de l'entendement divin, y est éternellement contenue : « le premier fondement de son être est l'idée d'une chose particulière et qui existe en acte[6] ». Or tous les modes sont des vérités éternelles[7]. L'éternité des âmes est d'ailleurs affirmée de la façon la plus explicite dans la cinquième partie de l'*Éthique*. Nous avons, selon Spinoza, deux manières de concevoir les choses comme actuelles,

1. Part. I, Prop. XXIX, Schol., t. I, p. 63; Part. I, Prop. XXXI, p. 63-64.
2. Part. II, Prop. XXI, Schol., p. 98.
3. Part. II, Prop. XLVIII, Schol., p. 116-117.
4. Part. II, Prop. XLIII, Schol., p. 111; Prop. XLVIII, Schol., p. 116-117; Prop. XLIX, Schol., p. 118-119.
5. Part. II, Prop. XLIII, Schol., p. 111; Part. V. Prop. XL, p. 276.
6. Part. II, Prop. IX, p. 85.
7. *Ep.*, X, t. II, p. 36.

« ou bien en tant que nous les concevons avec une relation à un temps ou un lieu déterminés, ou bien en tant que nous les concevons comme contenues en Dieu et résultant de la nécessité de la nature divine; celles que nous concevons de cette seconde façon comme vraies ou comme réelles, nous les concevons sous le caractère de l'éternité, et leurs idées enveloppent l'essence éternelle et infinie de Dieu, ainsi que nous l'avons montré dans la Prop. XIV, voyez aussi le scholie de cette proposition[1] ». Les choses que nous connaissons sous forme d'éternité par la connaissance du troisième genre, c'est-à-dire par une intuition, sont toutes particulières[2]. L'essence de l'âme est dans l'éternité l'idée de tel ou tel corps (Pr. XXII, V); elle est donc dans l'éternité consciente d'elle-même, et d'ailleurs Spinoza dit en propres termes[3] que les hommes ont conscience de l'éternité de leur âme, mais qu'ils confondent cette éternité avec la durée; c'est ainsi qu'il a pu dire : « Nous sentons et nous éprouvons que nous sommes éternels[4] ». Ainsi la conscience, toujours inséparable, aux yeux de Spinoza, de l'acte volontaire, appartient à Dieu de quelque manière qu'on le considère. Rien ne serait plus contraire à la lettre et à l'esprit du spinozisme que de concevoir la pensée ou l'entendement, sous prétexte qu'ils diffèrent des nôtres, comme une pensée inconsciente et vague qui se cherche elle-même et ne se possède pas encore pleinement. Au contraire tout, dans la doctrine de notre philosophe, est précis, déterminé, individuel.

Rien peut-être n'a paru décisif pour établir le caractère impersonnel du Dieu de Spinoza que sa conception de la matière. Il dit en propres termes que Dieu est la cause immanente du monde et non pas la cause transitive[5]. Ce serait à ses yeux un non-sens que d'admettre, avec tant de philosophes, l'existence d'une matière à laquelle Dieu donnerait sa forme. Rien n'existe en dehors de Dieu, il faut que la matière soit en lui et qu'il ne fasse qu'un avec le monde.

1. Part. V, Prop. XXIX, p. 269.
2. *Ibid.*, Prop. XXIV, p. 267.
3. *Ibid.*, Prop. XXXIV, Schol., p. 272.
4. *Ibid.*, Prop. XXIII, Schol., p. 266.
5. Part. I, Prop. XVIII, p. 56. Cf. *Ep.*, LXXIII, t. II, p. 239.

C'est pourquoi il déclare que Dieu est chose étendue[1]. Comment concilier une telle conception avec la conscience ou la liberté, en quelque sens que ce soit?

Il convient cependant avant tout de s'entendre sur le sens des mots qui a varié aux différentes époques de l'histoire. Les Anciens entendaient par corps ce qui est visible et tangible; si on donnait encore aux mots le même sens, il faudrait dire que le Dieu de Spinoza est incorporel, car très certainement l'étendue qui le constitue ne tombe pas sous le sens. Spinoza proteste contre ceux qui lui reprochent de s'être représenté Dieu comme une masse corporelle. Il est vrai que depuis Descartes les mots corps et matière ont pris un sens nouveau. Le corps et la matière sont pris pour une même chose, ce que n'avaient pas cru les Anciens, et se définissent tous deux par l'étendue. Mais l'étendue, en tant que substance ou en tant qu'attribut divin, n'est pas celle que les sens perçoivent ou que l'imagination divise à son gré; elle est infinie et indivisible, et l'entendement seul peut la concevoir. Spinoza convient à diverses reprises[2] qu'il est fort difficile de la concevoir ainsi; mais il n'y a peut-être pas moins de différence entre cette étendue purement intelligible et le corps sensible qu'entre la pensée ou la volonté de Dieu et la pensée ou la volonté de l'homme. Toutefois il ne faudrait pas essayer d'atténuer la doctrine de Spinoza; ce qu'il a voulu dire et ce qu'il a fort bien dit, c'est que, rien n'existant en dehors de Dieu, et la matière étant d'autre part une réalité dont il ne lui vient pas à l'esprit qu'on puisse douter, la matière ou étendue existe en Dieu, elle est un de ses attributs. Dieu est chose étendue, dit-il expressément, et tous les corps sont des modes de l'étendue divine. Il reste seulement à savoir si, en s'exprimant ainsi, Spinoza a cru qu'une telle conception excluait de la nature divine la conscience de soi, la distinction d'avec le monde, et la liberté en quelque sens que ce soit. Les textes qu'on a lus ci-dessus établissent clairement qu'il n'a pas aperçu cette incompatibilité. Nous pouvons ajouter qu'il n'est pas le seul philosophe qui soit

1. Part. II, Prop. II, t. I, p. 78.
2. Part. I, Prop. XV, Sch., p. 50. Cf. *Ep.*, XII, t. II, p. 42.

dans ce cas. Les Stoïciens soutenaient aussi que Dieu et le monde ne font qu'un, et ils allaient même bien plus loin que Spinoza, puisqu'ils déclaraient que Dieu et le monde sont un corps visible et tangible; cette théorie ne les empêchait pas d'affirmer que Dieu ou la cause immanente du monde, prend conscience de lui-même, qu'il se distingue de l'univers en un certain sens. Ils l'appelaient même une Providence disposant toutes choses avec une nécessité absolue, il est vrai, en vue du plus grand bien. Platon n'identifiait pas Dieu et le monde, mais il concevait l'âme du monde qui est un dieu comme inséparable de l'univers, présente également à toutes ses parties, distincte cependant de cet univers comme l'âme humaine est distincte du corps qu'elle anime. Ce dernier point de vue a prévalu dans un grand nombre de doctrines philosophiques. On ne fait pas difficulté de se présenter l'âme, si inséparable qu'elle soit du corps, au moins dans la vie actuelle, comme présente à toutes ses parties et cependant distincte, non seulement du corps, mais même de ses propres états ou manières d'être. Il semble bien que Spinoza se soit arrêté à une conception analogue : bien qu'identique au monde, Dieu se distingue de lui comme la cause de ses effets et la substance de ses modes. Il prend conscience de lui. Il y a une différence entre la nature naturante et la nature naturée.

La doctrine de la nécessité et de la liberté est aussi de celles sur lesquelles il est le plus malaisé de s'entendre et qui ont attiré à Spinoza le plus grand nombre d'objections. Il est curieux de remarquer que la plupart des philosophes se sont reproché les uns aux autres de limiter la liberté de Dieu. On a accusé Spinoza de la supprimer entièrement; mais lui-même reproche aux philosophes anciens d'avoir porté atteinte à cette liberté en se représentant Dieu comme travaillant d'après un modèle imposé du dehors et poursuivant un bien ou une fin qu'il n'a pas choisie[1]. Descartes avait déjà formulé la même critique. Il avait affranchi la divinité de cette sorte de contrainte extérieure et proclamé la liberté absolue de Dieu; il avait soutenu que la volonté

1. Part. I, Prop. XXXIII, Schol. II, t. I, p. 68.

divine a librement établi la vérité et le bien. Quoique cette conception soit jugée par Spinoza fort supérieure à la précédente, elle ne lui paraît pas encore satisfaisante. Elle introduit, selon lui, l'indifférence et l'arbitraire dans la nature divine. La théorie de Spinoza concilie en quelque manière celle des anciens philosophes et celle de Descartes. Avec la première elle considère la vérité comme immuable et éternelle : c'est l'intelligence même de Dieu; mais avec la seconde elle place à l'origine de toutes choses la volonté en même temps que l'intelligence. La volonté est l'essence même prise comme active, et on peut dire que les vérités éternelles n'existent que parce que Dieu les affirme. Le Dieu de l'*Éthique*, comme celui de Descartes, est affranchi de toute dépendance à l'égard d'une fin quelconque puisqu'il existe seul. Mais sa volonté n'est point indifférente, elle est déterminée nécessairement par son intelligence et, à vrai dire, ne fait qu'un avec elle. Pour Dieu, comprendre et agir sont une seule et même chose. Le philosophe s'inscrit en faux contre les partisans du fatum : Dieu est vraiment libre puisqu'il n'obéit qu'à lui-même[1]. Spinoza se flatte ainsi d'attribuer à Dieu la véritable liberté, puisque, s'il est déterminé, c'est uniquement par lui-même. Agir conformément à la raison, c'est pour un être raisonnable la suprême liberté : Socrate et Platon avaient déjà dit quelque chose de semblable. Spinoza a donc le droit de dire que Dieu est une cause libre. La liberté et la conscience se déduisent en même temps et de la même manière de son essence[2].

Ainsi, à ne considérer même que ses attributs métaphysiques, Dieu apparaît dans l'*Ethique* comme doué de conscience et de liberté. Il faut songer maintenant que la pensée et l'étendue divines, les seules que nous connaissions clairement, ne sont pas tous les attributs de Dieu. Parmi les attributs en nombre infini que Dieu possède en outre, rien ne s'oppose à ce qu'il s'en trouve d'autres tels que ceux que l'on désigne ordinairement sous le nom d'attributs moraux. Spinoza est peut-être le plus dogmatique des philosophes; sa

1. Cf. *Ep.*, XLIII, t. II, p. 170.
2. Part. II, Prop. III, Schol., t. I, p. 79.

confiance dans la vérité et dans la puissance de l'esprit est absolue. Mais il connaît aussi les limites de notre esprit et son orgueil dogmatique ne va pas jusqu'à penser que les bornes de l'esprit sont celles de la réalité. C'est ce que montre clairement un curieux passage d'une de ses lettres, écrite après la composition de l'*Éthique* : « N'allez pas croire que je nie l'utilité des prières; car mon esprit est trop borné pour déterminer tous les moyens dont Dieu se sert pour amener les hommes à l'aimer, c'est-à-dire à faire leur salut. Mon sentiment n'a donc rien de nuisible, et tout au contraire il est pour tout homme, dégagé de superstition puérile et de préjugés, le seul moyen de parvenir au comble de la béatitude[1]. » Dans la même lettre, Spinoza semble aussi faire une place à la certitude morale. « Si nous ne pouvions pas étendre notre volonté hors des limites si étroites de notre entendement, nous serions les plus malheureux des êtres, incapables de faire un pas, de manger un morceau de pain, de subsister deux instants de suite, car notre existence est entourée de périls et d'incertitudes[2]. » Dans cette lettre, on le voit, Spinoza parle exactement le même langage que dans le *Traité*. D'autres passages de la correspondance attestent qu'il reste fidèle au même point de vue : « J'ai dit au chapitre IV que toute la substance de la loi divine et son précepte fondamental, c'est d'aimer Dieu à titre de souverain bien; je dis à titre de souverain bien et non point par crainte de quelque supplice, l'amour ne pouvant naître de la crainte; ou par amour pour tout autre objet que Dieu lui-même, car autrement ce n'est pas tant Dieu que nous aimerions que l'objet final de notre désir. J'ai montré dans ce même chapitre que cette loi divine a été renouvelée par Dieu aux prophètes; et maintenant, soit que je prétende qu'elle a reçu de Dieu lui-même la forme d'une législation, soit que je la conçoive comme enveloppant, ainsi que tous les autres décrets de Dieu, une nécessité et une vérité éternelles, elle n'en reste pas moins un décret divin, un enseignement salutaire; et, après tout, que j'aime Dieu librement ou par la nécessité du

1. *Ep.*, XXI, t. II, p. 95.
2. *Ibid.*, p. 97.

divin décret, toujours est-il que je l'aime et que je fais mon salut[1]. » Dans une autre lettre, Spinoza se déclare incapable de démontrer mathématiquement que l'Écriture est la parole de Dieu révélée comme elle l'est en effet. « Je ne puis donner de cette vérité une démonstration mathématique sans le secours d'une révélation divine; c'est pourquoi je me suis exprimé de cette sorte. Je crois, mais je ne sais pas mathématiquement tout ce que Dieu a révélé aux prophètes. En effet, je crois fermement, mais sans le savoir d'une façon mathématique, que les prophètes ont été les conseillers intimes de Dieu et ses fidèles ambassadeurs[2]. » Sans sortir de l'*Éthique* même, plusieurs passages nous montrent que la pensée du philosophe est au fond la même que dans le *Traité théologico-politique*. La doctrine du *Traité théologico-politique* sur le rôle des prophètes, de Moïse et de Jésus-Christ est expressément indiquée dans le Scholie de la Proposition LXVIII de la IVe partie[3]. La définition qu'il donne de la religion et de la piété dans le Scholie I de la Proposition XXXVII, partie IV, s'accorde pleinement avec l'esprit et la lettre de ce dernier ouvrage. « Tout désir, toute action dont nous sommes nous-mêmes la cause, en tant que nous avons l'idée de Dieu, je les rapporte à la *religion*. J'appelle piété le désir de faire le bien dans une âme que la raison conduit[4]. » Il fait d'ailleurs une place à la religion quand il dit : « Quant au moyen d'unir les hommes par l'amour, je le trouve surtout dans les actions qui se rapportent à la religion et à la piété[5] ». Il en vient même à faire l'apologie de l'humilité et de la crainte comme moyens de gouvernement, et il loue les prophètes d'en avoir recommandé l'emploi. « Les hommes ne dirigeant que rarement leur vie d'après la raison, il arrive que ces deux passions de l'humilité et du repentir, comme aussi l'espérance et la crainte qui en dérivent, sont plus utiles que nuisibles, et puisque, enfin, les hommes doivent pécher, il vaut mieux qu'ils pèchent de cette manière. Car si les hommes

1. *Ep.*, XLIII, t. II, t. 172.
2. *Ep.*, XXI. *Ibid.*, p. 98.
3. T. I, p. 237.
4. *Ibid.*, p. 214-215.
5. Part. IV, App. XV, t. I, p. 245.

dont l'âme est impuissante venaient tous à s'exalter également par l'orgueil, ils ne seraient plus réprimés par aucune honte, par aucune crainte, et on n'aurait aucun moyen de les tenir en bride et de les enchaîner. Le vulgaire devient terrible dès qu'il ne craint plus. Il ne faut donc point s'étonner que les prophètes, consultant l'utilité commune et non celle d'un petit nombre, aient si fortement recommandé l'humilité, le repentir, et la subordination ; car on doit convenir que les hommes dominés par ces passions sont plus aisés à conduire que les autres et plus disposés à mener une vie raisonnable, c'est-à-dire à devenir libres et à jouir de la vie des heureux[1]. » Ce n'est point là un passage isolé. Spinoza revient sur la même idée à la fin de l'*Éthique*, et il montre que, loin d'être fausses ou dangereuses, la religion et la piété ont, aux yeux mêmes du philosophe soumis à la seule raison, leur légitimité et leur nécessité dans une société organisée. C'est exactement le même motif qui, dans le *Traité*, décide Dieu à communiquer la révélation. « La piété, la religion et toutes les vertus qui se rapportent à la force d'âme sont aux yeux de la plupart des hommes des fardeaux dont ils espèrent se débarrasser à la mort en recevant le prix de leur esclavage, c'est-à-dire de leur soumission à la religion et à la piété. Et ce n'est pas cette seule espérance qui les conduit, la crainte des terribles supplices dont ils sont menacés dans l'autre monde est encore un motif puissant qui les déterminera à vivre autant que leur faiblesse et leur âme impuissante le comportent selon les commandements de la loi divine. Si l'on ôtait aux hommes cette espérance et cette crainte, s'ils se persuadaient que les âmes périssent avec le corps et qu'il n'y a pas une seconde vie pour les malheureux qui ont porté le poids accablant de la piété, il est certain qu'ils reviendraient à leur naturel primitif, réglant leur vie selon leurs passions et préférant obéir à la fortune qu'à eux-mêmes. Croyance absurde à mon avis...[2] » S'il pouvait subsister un doute sur l'unité de la pensée de Spinoza et sa fidélité à lui-même, il serait dissipé par la lecture attentive

1. Part. IV, Prop. LIV, t. I, p. 227.
2. Part. V, Prop. XLI, Schol., p. 277.

de l'avant-dernière proposition de l'*Éthique*. « Alors même que nous ne saurions pas que notre âme est éternelle, nous ne cesserions pas de considérer comme les premiers objets de la vie humaine la piété, la religion, en un mot tout ce qui se rapporte, ainsi qu'on l'a montré dans la quatrième partie, à l'intrépidité et à la générosité de l'âme[1]. » On ne soupçonnera pas qu'au moment de terminer son grand ouvrage Spinoza ait été pris d'un doute sur la valeur des considérations métaphysiques qu'il vient de présenter, ou qu'il ait été arrêté par un scrupule de logicien. Mais bien plutôt il a voulu affirmer une fois de plus et hautement l'idée maîtresse que nous avons vu si nettement exposée dans le *Traité*. Ce qui importe avant tout selon lui, et ce qu'il met au-dessus de la science aussi bien que de la morale, ce sont la justice, la charité et l'amour de Dieu. La connaissance rationnelle et la foi ne sont en dernière analyse que des moyens en vue de cette fin. S'il écrit l'*Éthique*, c'est pour prouver que la raison, à l'aide de la lumière naturelle, conduit à la vertu et à l'amour de Dieu. S'il écrit la première partie du *Traité théologico-politique*, c'est pour montrer que la foi a pour objet essentiel la vertu et la piété. S'il écrit la seconde partie du *Théologico-politique* et le *Traité politique*, c'est sans doute pour réclamer la liberté absolue de penser; mais il ne réclame cette liberté elle-même qu'après avoir mis à part et exigé, comme une condition préalable et essentielle, la pureté des mœurs et l'amour du prochain. Si cette condition n'était pas remplie, on l'a vu ci-dessus, le même philosophe qui réclame la tolérance serait bien près de devenir intolérant. Ainsi la morale est toujours placée au-dessus de toute considération philosophique et religieuse. Il a une confiance si entière, on pourrait dire si ingénue, dans la puissance de la vérité et la force de la raison, qu'il ne lui vient pas à l'esprit qu'un homme sensé, obéissant à la lumière naturelle, puisse ne pas pratiquer les vertus dont il a lui-même donné l'exemple. Tous les actes de sa vie, en même temps que toutes les parties de son œuvre, sa métaphysique, sa théologie, sa politique, son érudition même aboutissent

1. Part. V, Prop. XLI, p. 276.

sinon au même but, du moins au même résultat. Ainsi apparaît l'unité de toute sa vie et de son œuvre. C'est une haute pensée morale qui est en même temps une pensée philosophique et une pensée religieuse. Il paraît donc que le Dieu de Spinoza est beaucoup moins différent qu'on ne l'a cru quelquefois du Dieu de la tradition judéo-chrétienne. Que faut-il dès lors penser du reproche de panthéisme si souvent adressé à ce philosophe? Pour résoudre cette question il faudrait commencer par définir exactement le panthéisme. Mais le mot, sinon la chose, est de date récente, et un spirituel philosophe a déjà dit qu'il était plus facile de réfuter le panthéisme que de le définir. La caractéristique du panthéisme n'est sans doute pas la négation de la finalité et de la providence, car les Stoïciens, qu'on appelle généralement panthéistes, sont très nettement partisans de l'une et de l'autre. Les alexandrins affirment aussi la providence. S'il fallait mettre au nombre des panthéistes tous ceux qui refusent d'attribuer à Dieu la liberté d'indifférence, il faudrait inscrire parmi eux un très grand nombre de philosophes et beaucoup de théologiens partisans de la prédestination et de la grâce. Le propre du panthéisme est plutôt l'explication qu'il donne des rapports de Dieu et du monde. Le jour où Dieu a été conçu comme infini, un problème s'est posé que les Anciens philosophes grecs n'avaient pas connu. Le monde et l'homme ne peuvent ni coexister avec Dieu sans le limiter et par conséquent le détruire, ni exister en lui sans y absorber et s'y perdre. Si c'est être panthéiste que de concevoir Dieu comme immanent au monde et inséparable de la nature, il ne faut pas hésiter à dire que Spinoza est panthéiste. Mais si ce n'est pas être panthéiste que de concevoir à l'origine des choses un principe unique, infini, tout-puissant et parfait, doué de raison, de conscience et en un certain sens de liberté, distinct du monde au moins comme la substance diffère de ses modes et la cause de ses effets, capable de s'intéresser aux événements de ce monde et de se révéler à lui pour y faire régner la justice et la charité, alors il faut dire que Spinoza n'est pas un panthéiste; à vrai dire il ne paraît pas que Spinoza se soit posé expressément le problème de la personnalité divine; il sait bien qu'il contredit la croyance traditionnelle en concevant Dieu comme immanent, en lui attribuant l'étendue, en définissant sa volonté comme identique à son entendement. Mais il ne paraît pas croire qu'en s'exprimant ainsi il rompe avec la tradition, et il continue à parler de Dieu comme si ce mot avait, sauf les restrictions qui viennent d'être indiquées, le même sens que pour tout le monde. Il cite le mot de saint Paul : *in Deo movemur*[1], et il paraît se croire d'accord avec l'apôtre. Nous n'avons pas à décider ici si c'est à tort ou à raison, et s'il n'y a pas contradiction entre les diverses assertions du philosophe. Ce n'est pas ici le lieu de réveiller des querelles assoupies et aujourd'hui oubliées. C'est uniquement une question historique que nous essayons d'éclaircir. Après tout, il n'y a peut-être pas un abîme entre la conception qui considère tous les êtres finis comme des modes de la substance, si d'ailleurs ces modes sont distincts les uns des autres et de la substance elle-même, et la conception cartésienne qui considère ces mêmes êtres comme des effets distincts sans doute de leur cause, mais dépendants d'elle de telle sorte qu'ils n'existent à chaque moment que par son concours toujours présent et continué de telle sorte que tous leurs actes présents et futurs puissent être rigoureusement prévus par elle. Le plus grand tort du philosophe est peut-être d'avoir conçu Dieu à la manière de ces anciens Hébreux dont il parle quelquefois et qui voyaient Dieu partout et lui rapportaient toutes choses. Il se fait de la puissance divine une idée si vaste, si exclusive et en quelque sorte si jalouse, qu'il ne reste à côté d'elle aucune place pour une autre réalité et pas même pour une apparence de réalité. Le spinozisme est un monothéisme immodéré.

III

Si l'on essaie de déterminer le caractère distinctif de la philosophie de Spinoza afin de marquer sa place dans la philosophie, il semble que ce qui lui appartient en propre, ce ne soit ni la doctrine de l'immanence ni celle de la néces-

1. *Ep.*, LXXIII, t. II, p. 239.

sité absolue. D'autres philosophes avant lui, quoique, à la vérité, d'une manière fort différente, les Stoïciens par exemple, ont conçu la divinité comme inséparable de la nature et ne faisant qu'un avec elle. Les mêmes philosophes ont affirmé aussi la nécessité et l'ont étendue à toutes choses. Mais personne peut-être avant Spinoza ne s'était attaché avec autant de force à la négation de toute finalité. A cet égard le second Scholie de la Pr. XXIII, I, est très significatif[1]. L'auteur marque avec une extrême précision le caractère qui le distingue de tous les autres philosophes. « Toutes choses dépendent de la volonté de Dieu. Par conséquent, pour que les choses fussent autres qu'elles ne sont, il faudrait que la volonté de Dieu fût autre qu'elle n'est. Or la volonté de Dieu ne peut être autre qu'elle n'est (c'est une suite très évidente de la perfection divine). Donc les choses ne peuvent être autres qu'elles ne sont. Je l'avouerai, cette opinion qui soumet toutes choses à une certaine volonté indifférente et les fait dépendre du bon plaisir de Dieu s'éloigne moins du vrai, à mon avis, que celle qui fait agir Dieu en toutes choses par la raison du bien. Les philosophes qui pensent de la sorte semblent, en effet, poser hors de Dieu quelque chose qui ne dépend pas de Dieu, espèce de modèle que Dieu contemple dans ses opérations ou de terme auquel il s'efforce péniblement d'aboutir. Or ce n'est là rien autre chose que soumettre Dieu à la fatalité, doctrine absurde, s'il en fut jamais, puisque nous avons montré que Dieu est la cause première, la cause libre et unique non seulement de l'existence, mais même de l'essence de toutes choses[2]. » Les anciens philosophes grecs s'étaient représenté la divinité à la manière d'un artiste qui façonne une matière préexistante, lui donne la forme et s'efforce d'y réaliser la plus parfaite beauté. Il y a une sorte de dualisme dans toute la philosophie grecque primitive. Mais ce dualisme ne les embarrasse point, car ils ne considèrent pas Dieu comme infini. L'infini est à leurs yeux la forme la plus imparfaite de l'existence. Par suite, chez tous ces philosophes, Dieu est toujours considéré comme une intelligence souverainement parfaite, il est le bien

1. P. 68.
2. Cf. Part. I, Prop. XVII, Schol., p. 54-56.

ou le beau absolu. Cette perfection, qui est le dernier terme des choses, a été conçue de bien des manières différentes; mais qu'on définisse Dieu avec Platon l'idée du bien, ou avec Aristote une pensée qui se pense elle-même, ou avec les Stoïciens une raison, un λόγος immanent au monde et travaillant à réaliser la plus grande beauté, toutes ces philosophies, si différentes qu'elles soient, s'accordent au moins en un point. C'est l'intelligence qui est l'attribut essentiel de la divinité.

Tout autre est la conception à laquelle s'était arrêté le peuple juif et qu'il devait finir par imposer au monde. D'abord Dieu est infini, et ce terme désigne la forme la plus parfaite de l'existence; par suite il ne peut plus être question d'une matière existant par elle-même, à quelque titre que ce soit. Le monde est l'œuvre de Dieu, il est créé *ex nihilo*; il est toujours devant lui comme s'il n'était pas. Dès lors Dieu n'est plus considéré comme une intelligence ou une pensée s'efforçant de réaliser un idéal, il est bien plutôt une force, une puissance infinie en tous sens, insaisissable à la raison humaine. On dirait une volonté, si ce mot n'impliquait d'ordinaire quelque rapport à l'intelligence. Tel fut le dieu jaloux des anciens Hébreux. Cette conception s'épura peu à peu par la suite; mais le Dieu resta toujours une force ou une puissance, une volonté si l'on préfère, mais se déterminant elle-même et produisant par son action directe tout ce qui existe. Ce n'est pas une cause formelle ou finale : il n'a point d'idéal. C'est essentiellement une cause efficiente ou antécédente qui tire d'elle-même la multiplicité infinie de ses effets.

Plotin paraît bien être le premier penseur qui ait introduit cette conception dans la philosophie grecque. A la vérité, Plotin se flatte de rester fidèle à l'esprit grec et de continuer la tradition des Platon et des Aristote; mais malgré les efforts qu'il fait pour conserver la terminologie de ses devanciers, il est aisé de voir qu'il se fait illusion à lui-même. Il remarque avec une sorte d'ingénuité que le mot infini peut avoir deux sens, l'un positif, l'autre négatif, et il les adopte tous deux, attribuant l'infinité à l'unité que Platon avait conçue comme une pure idée. De même le mot puissance ne désigne plus seulement chez lui comme chez Aristote une simple possibilité, mais au sens positif une force active, une énergie tou-

jours agissante. Il ne paraît pas se douter qu'en introduisant ces deux idées nouvelles dans la définition de Dieu, il transforme radicalement la conception des Anciens. Sans doute ce Dieu n'est pas à ses yeux une force aveugle et brutale, l'intelligence et l'âme sont ses premières manifestations, et par là le philosophe concilie la conception juive avec celle des Grecs, mais il reste fidèle pour l'essentiel à la première de ces deux idées. Son premier principe est avant tout une cause efficiente et antécédente. Bien que notre esprit ne puisse s'élever jusqu'à elle, qu'elle soit ineffable et qu'on ne puisse, strictement parlant, lui donner aucun attribut, le mot par lequel il la désigne le plus souvent est celui d'énergie ou d'acte, et ces mots n'ont plus pour lui le sens qu'ils avaient dans la philosophie d'Aristote. Malgré les efforts qu'il fait pour rester fidèle à la conception générale des Grecs et définir l'intelligence et l'âme comme donnant la forme à toutes les existences particulières, l'idée de finalité est absente de son œuvre.

Il ne semble pas que Spinoza ait jamais eu connaissance directement de la doctrine de Plotin; mais les idées du penseur alexandrin ont été conservées dans toute son école; elles s'étaient imposées à la pensée grecque, et, si on fait abstraction de quelques détails, elles ne furent pas modifiées en ce qu'elles avaient d'essentiel par la longue série de philosophes juifs ou arabes qui les transmirent en Occident. Parmi eux se trouvaient les maîtres que Spinoza a certainement lus, un Chasdaï Crescas, sans compter Giordano Bruno ou Léon l'Hébreu. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de cette filiation historique ni mesurer exactement l'influence que le penseur grec a exercée sur l'auteur de l'*Éthique*. Mais ce qui est certain, c'est que la conception spinoziste de la divinité présente avec celle de Plotin les plus remarquables analogies. Spinoza lui-même, lorsqu'il cite pour l'approuver la doctrine qui identifie en Dieu l'intelligence et l'intelligible, la rapporte aux anciens philosophes en même temps qu'aux Hébreux qui l'ont entrevue comme à travers un nuage[1]. Le Dieu de Spinoza diffère sans doute de celui de Plotin sur des points

1. Part. II, Prop. VII, p. 81. Cf. Part. I, Prop. XVII, Schol., p. 54-56.

essentiels. Nous connaissons clairement deux de ses attributs; encore faut-il remarquer que si l'intelligence selon Plotin n'appartient pas à l'essence de Dieu, elle est du moins sa première manifestation. La grande nouveauté est d'avoir considéré l'étendue ou la matière elle-même comme un attribut de la divinité; ici Spinoza est aux antipodes de la pensée de Plotin et, sans aucun doute, il faut reconnaître ici l'influence de la doctrine de Descartes; mais les deux conceptions sont d'accord pour représenter Dieu comme une cause efficiente, une force ou une puissance qui tire d'elle-même par sa seule initiative la multiplicité de ses effets. C'est par son action continue que toutes choses subsistent, et si, par impossible, elle cessait un instant d'agir, le monde entier s'abîmerait dans le néant. Le Dieu de Spinoza est sans doute une volonté unie à une intelligence; mais on voit bien par toute sa philosophie que c'est l'idée de force ou de puissance qui apparaît le plus souvent à son esprit. La vertu, à ses yeux, est une puissance, et la principale vertu est la force d'âme ou l'intrépidité et la générosité[1]. La sagesse est la méditation de la vie et non de la mort[2]. L'espérance et la crainte sont des maux parce qu'elles attestent notre impuissance[3]. Plus le corps humain est capable d'un grand nombre de fonctions, plus grande est la partie de l'âme qui est éternelle[4]. En tout cas le Dieu de Spinoza, ainsi qu'il résulte des textes que nous avons cités tout à l'heure, n'a point d'idéal, et la finalité est rigoureusement exclue de son système. Descartes lui-même, qui avait fait un pas dans la même direction en déclarant que le vrai et le bien sont des œuvres de la volonté divine, ne va pas assez loin à son gré. Rien n'est bon ou mauvais par soi-même, toute chose est ce qu'elle peut être et elle peut être ce qu'elle doit être. Il n'y a pas de possible au sens absolu du mot, cela seul est possible qui est; sans doute l'Être infini est appelé aussi l'Être parfait, mais la perfection n'est pas un terme vers lequel tende l'action divine, elle se définit par la réalité même, un être est d'autant plus parfait qu'il possède

1. Part. III, Prop. LIX, p. 171.
2. Part. IV, Prop. LXVII, p. 237.
3. *Ibid.*, Prop. XLVII, p. 223.
4. Part. V, Prop. XXXIX, p. 274.

plus de réalité[1], la perfection est conçue non plus selon la catégorie de la qualité, mais selon la catégorie de la quantité. Par suite il faut sans doute reconnaître que la volonté divine est dirigée par une intelligence; mais c'est par ses effets et par ses actes que cette intelligence même se manifeste.

La conception de la Divinité n'est pas la seule partie du système de Spinoza où se manifeste l'influence de la philosophie de Plotin. On pourrait faire entre les deux doctrines un grand nombre de rapprochements. Il serait trop long et hors de notre sujet de les passer ici en revue. Il en est un cependant qu'il convient d'indiquer parce qu'il touche de près à notre sujet, et il est de telle nature qu'il ne semble pas que l'accord des deux philosophes puisse être le résultat d'une simple rencontre.

Nous avons rappelé ci-dessus la théorie si curieuse de Spinoza sur l'éternité des âmes : les âmes font partie de l'entendement divin, elles y sont en acte, et il s'agit là, non pas de l'âme humaine en général, mais des âmes individuelles exprimant l'essence d'un corps déterminé. Or nous trouvons chez Plotin une théorie toute semblable. L'âme humaine procède de l'âme universelle, mais elle est en même temps contenue dans l'intelligence divine. La différence entre les deux modes d'existence, c'est que les âmes en tant qu'existantes sont séparées les unes des autres, tandis que dans l'intelligence divine elle se pénètrent toutes. Là aussi il s'agit bien d'âmes individuelles; c'est, dit Plotin, l'âme de Socrate ou de Pythagore qui fait partie de la pensée divine. Plotin, en effet, malgré sa prétention de suivre en toutes choses Platon, a subi l'influence des Stoïciens; il est nominaliste tout comme Spinoza, et si les âmes sont encore appelées des idées, ce sont du moins des idées particulières et individuelles. En outre, selon Spinoza, non seulement les âmes humaines font à la fois partie par leur essence de l'entendement divin, par leur existence de l'ordre de la nature, mais encore dans la vie présente nous avons le sentiment et la conscience de cette réalité supra-sensible : la vie supérieure est mêlée à notre vie actuelle. A la vérité, la mémoire et l'imagination

1. Part. II, Definit. VI, p. 77.

étant liées à l'exercice des fonctions corporelles, nous ne pouvons nous souvenir de notre existence passée[1]; nous sommes cependant en communication avec ce qu'il faut bien appeler, d'un terme platonicien, le monde intelligible. La connaissance du troisième genre présente en effet les plus exactes ressemblances avec la νόησις platonicienne, à cela près qu'elle aperçoit intuitivement des essences particulières et non pas des idées universelles[2]. Ici encore Spinoza est d'accord avec Plotin. Les *Ennéades* nous montrent les âmes humaines en communication, d'une part, avec le monde sensible, où elles se divisent et se dispersent; d'autre part, avec le monde intelligible, où elles s'unissent et participent de l'absolu. « Nous sommes chacun en quelque sorte le monde intelligible : nous sommes liés par notre partie inférieure au monde sensible, par notre partie supérieure au monde intelligible; nous demeurons là-haut par ce qui constitue notre essence intelligible, nous sommes attachés ici-bas par les puissances qui tiennent le dernier rang dans l'âme. Nous faisons passer ainsi de l'intelligible dans le sensible une émanation ou plutôt un acte qui ne fait rien perdre à l'intelligible » (*Ennéades*, IV, 4, § III). Enfin la distinction de l'essence et de l'existence, qui tient une si grande place dans l'*Éthique*, et qu'il est si difficile de comprendre clairement, présente peut-être quelque analogie avec la distinction établie par Plotin entre la seconde et la troisième hypostase. Ce sont les mêmes êtres qui sont ici des pensées, là des âmes; mais les pensées sont immuables et éternelles, tandis que les âmes qui les réalisent hors de l'intelligence sont principes de mouvement et peuvent ainsi entrer en contact avec l'ordre de la nature. Il y a sans doute bien de l'obscurité dans la seconde moitié de la cinquième partie de l'*Éthique*, et on peut regretter que Spinoza ne se soit pas expliqué plus complètement sur cette vie en Dieu, par où s'achève toute sa doctrine. En entrant dans cette partie de l'ouvrage on est un peu déconcerté, et plus d'un lecteur n'a pu se défendre d'un certain étonnement ou même de quelque défiance. Manifestement

1. Part. V, Prop. XXVIII, p. 268.
2. Part. V, Prop. XXXI, Schol., p. 270.

nous sommes ici en présence d'une philosophie toute nouvelle, d'une manière de penser très différente de celle qui a inspiré les premières parties de l'*Éthique*. L'auteur a beau rester fidèle à sa méthode et continuer la série de ses propositions, de ses corollaires et de ses scholies, nous sommes bien loin des idées claires et distinctes du début, et, par exemple, de la conception toute mécaniste de la deuxième partie de l'*Éthique*. La communication directe de l'âme avec Dieu, la définition de la béatitude et du salut, surtout la théorie de l'amour intellectuel de Dieu ne ressemblent guère aux déductions rigoureuses auxquelles nous étions habitués. Il semble bien, d'ailleurs, qu'on soit ici en présence de la pensée essentielle du philosophe : c'est là qu'il voulait en venir, et tout ce qui précède n'a eu d'autre but que de nous préparer peu à peu et de nous amener, par une sorte de contrainte intellectuelle, à ces conclusions inattendues. Or, si l'on veut bien y regarder attentivement, on s'aperçoit bientôt que ces conclusions présentent les plus grandes ressemblances avec celles des philosophes anciens. La théorie d'après laquelle la connaissance des idées adéquates nous introduit en quelque sorte dans l'absolu et nous fait participer à la vie éternelle, nous rappelle naturellement le passage célèbre de l'*Éthique à Nicomaque*, où Aristote montre que, par l'acquisition de la vraie science, nous pouvons ressembler à Dieu et participer à l'immortalité, ἀθανατίζειν ; en lisant la définition de la béatitude et du salut, surtout la théorie de l'amour intellectuel de Dieu, comment ne pas penser aux pages de Plotin et de tous les alexandrins sur l'extase et la communication immédiate de l'âme avec Dieu? L'ouvrage commence par une doctrine toute nouvelle et s'achève par une conception empruntée à la philosophie ancienne. Envisagé sous cet aspect, le spinozisme apparaît comme un édifice très ancien auquel on aurait ajouté un vestibule tout moderne. Aussi, malgré le dédain avec lequel il parle quelquefois des philosophes grecs, Spinoza a subi leur influence beaucoup plus qu'il ne se l'avoue à lui-même. On a déjà montré que toute une partie de l'*Éthique* s'inspire directement du stoïcisme, et nous savons qu'en effet Spinoza avait lu Épictète et les lettres de Sénèque. Il faut, semble-t-il, ajouter à cette influence celle

de la tradition néo-platonicienne qui arégné sur tout le moyen âge, à la fois sur la scolastique proprement dite et sur la philosophie juive et arabe. Spinoza cesse donc d'apparaître comme un penseur isolé, ainsi qu'on se l'est représenté quelquefois, qui aurait construit son système de toutes pièces, ou dont la pensée n'aurait subi que la seule influence cartésienne. Il faut, dans son œuvre, faire la part de ce qu'il emprunte à ses maîtres juifs et arabes; mais il faut remonter encore plus haut et, par delà ses devanciers immédiats, reconnaître les sources où il a puisé indirectement. Sa philosophie, ainsi qu'il arrive presque toujours, a ses racines dans le passé. Elle est une sorte de mise au point, une adaptation aux formes de la pensée moderne d'une philosophie fort ancienne.

Il est à peine besoin de dire que chercher les origines de la pensée de Spinoza dans les doctrines du passé, et non pas seulement dans la philosophie de Descartes, ce n'est en aucune manière diminuer son génie ou contester son originalité. On ne méconnaît pas le génie de Platon lorsqu'on montre qu'il s'est inspiré de Parménide et d'Héraclite, de Pythagore et de Socrate. Rassembler en un seul système des idées fort différentes et quelquefois contraires, les lier ensemble de manière à former un tout cohérent, les transformer par l'interprétation qu'on leur donne, c'est une œuvre dont un homme de génie est seul capable. Tout grand système est une synthèse d'idées opposées. Dans l'*Éthique*, Spinoza a concilié la philosophie ancienne et la philosophie moderne, comme, dans le *Traité*, il concilie la raison et la foi. Son génie est de ceux que personne ne saurait méconnaître, et quoi qu'on pense des origines de sa philosophie, la puissance et la vigueur de sa pensée, la hardiesse de ses déductions et l'originalité de son point de vue ne sauraient être contestées. Les éléments de son système existaient avant lui épars et disséminés : il fallait le génie de Spinoza pour en faire le spinozisme.

Au surplus, on n'aurait pas énuméré toutes les influences dont ce système est issu si, au delà même de l'éducation qu'a reçue son auteur, au delà même de son génie propre, on ne tenait pas compte d'une influence encore plus profonde et plus intime : celle de la race à laquelle il appartenait. Il

ne faut pas oublier que la conception alexandrine de la divinité, transmise à Spinoza par ses maîtres juifs ou arabes, se rattache elle-même par ses origines au judaïsme. C'est par l'intermédiaire de Philon, au commencement de notre ère, que la pensée juive s'est communiquée au monde occidental. Une sorte d'affinité naturelle devait donc porter Spinoza vers les conceptions de cet ordre. En découvrant chez les successeurs de Plotin cette manière de concevoir Dieu, il reprenait en quelque sorte son bien où il le trouvait et restait fidèle à l'esprit de sa race. Il a sans doute, parce qu'il était un moderne, beaucoup ajouté et beaucoup transformé; mais malgré toutes les transformations et toutes les additions, c'est une pensée juive qui est l'âme de son système; le Dieu de Spinoza est un Jéhovah très amélioré.

V

L'ÉTERNITÉ DES AMES DANS LA PHILOSOPHIE DE SPINOZA

Les historiens ne sont pas d'accord sur le sens et la portée qu'il convient d'attribuer à la doctrine de l'éternité des âmes exposée dans la seconde moitié de la cinquième partie de l'*Éthique*. Qu'il ne s'agisse pas de l'immortalité au sens vulgaire du mot, c'est ce qui est attesté expressément dans le texte même de la Proposition XXI, où la mémoire et l'imagination sont considérées comme liées à la vie présente. D'ailleurs il est indubitable que l'existence de l'âme dans son rapport à la durée cesse avec celle du corps. L'éternité de l'âme affirmée par Spinoza est attribuée uniquement à l'essence, et, dans toute cette dernière partie de l'*Éthique*, c'est uniquement de l'essence opposée à l'existence qu'il est question. Mais cette éternité de l'essence, comment faut-il l'entendre? On peut être à première vue tenté de croire qu'il s'agit d'une éternité tout impersonnelle, plus ou moins analogue à celle qu'Aristote attribue à l'intellect actif qui vient éclairer quelque temps l'âme humaine sans cesser d'appartenir à la divinité, ou encore comme l'étincelle de feu divin qui, selon les Stoïciens, éclaire un instant l'âme humaine, et, à la mort du corps, se réunit au feu universel. On peut aussi être tenté de croire que cette essence éternelle, opposée à l'existence dans la durée, se réduit en fin de compte à une pure possibilité. Cependant un examen attentif montre qu'on

aurait tort de s'arrêter à ces deux interprétations. C'est ce que nous allons essayer de montrer rapidement avant de chercher quels rapports existent entre la théorie de Spinoza et celle des philosophes anciens qui ont affirmé avant lui la doctrine de l'immortalité ou de l'éternité des âmes.

Tout d'abord la composition même de l'ouvrage nous indique qu'il s'agit bien, dans la seconde moitié du cinquième livre, d'une éternité individuelle et personnelle. En effet, la première moitié, jusqu'à la Proposition XX, traite du bonheur de l'homme dans la vie présente, et il s'agit bien évidemment alors de la félicité de chaque homme en particulier. La seconde moitié traite de la béatitude dans la vie éternelle. Comment croire qu'il ne s'agisse pas encore du sort réservé au même être, c'est-à-dire à l'individu et à la personne, tels qu'ils apparaissent dans la vie présente? — Au surplus, des expressions comme celle de béatitude, et plus encore celle de salut, ou celle de gloire, empruntée à l'Écriture (Prop. XXXVI, scholie) ne peuvent évidemment s'appliquer qu'à un mode de réalité où l'individu subsiste et conserve la conscience de son être. Enfin la célèbre Proposition XLI, l'avant-dernière de l'*Éthique* : *Alors même que nous ne saurions pas que notre âme est éternelle, nous ne cesserions pas de considérer comme les premiers objets de la vie humaine la piété, la religion, en un mot tout ce qui se rapporte, ainsi qu'on l'a montré dans la quatrième partie, à l'intrépidité et la générosité de l'âme*, se rattache évidemment à la première moitié qu'elle rejoint en quelque sorte par-dessus la seconde, et il est bien clair qu'ici, comme dans la Proposition XLII, c'est de la perfection et de la béatitude individuelles qu'il est question.

En outre la célèbre formule employée par Spinoza (Prop. XXIII, scholie) : « Sentimus experimurque nos aeternos esse » n'atteste-t-elle pas jusqu'à l'évidence que l'éternité dont il s'agit est celle du Moi d'un être individuel qui constate par une expérience consciente son éternité? Le rapprochement établi entre ce mode de connaissance et l'expérience, quoiqu'on ne doive pas le confondre avec cette dernière, puisque, dit Spinoza, ce sont les démonstrations qui sont les yeux de l'âme, prouve tout au moins l'intention de l'auteur de montrer une analogie entre cette connaissance et l'intuition empirique. Or, dans l'expérience, la connaissance que nous avons de nous-mêmes est évidemment celle d'un être déterminé.

C'est ce que confirme d'ailleurs de la façon la plus évidente le fait que la connaissance de l'essence éternelle est du troisième genre. C'est le propre de cette connaissance, en effet, de porter toujours sur des objets particuliers et individuels. Elle se distingue précisément par là de la connaissance du deuxième genre qui n'a pour objet que des notions communes ou universelles. On peut s'en assurer en se reportant à la définition de la connaissance du troisième genre qui porte toujours sur une essence particulière affirmative (*Éthique*, II, Prop. XL, scholie), et surtout à ce passage du scholie de la Prop. XXXVI, partie V : « J'ai pensé qu'il était à propos de faire ici cette remarque afin de montrer par cet exemple combien la connaissance des choses particulières que j'ai appelée intuitive ou du troisième genre est préférable et supérieure à la connaissance des choses universelles que j'ai appelée du deuxième genre; car, bien que j'aie montré dans la première partie d'une manière générale que toutes choses, et par conséquent aussi l'âme humaine, dépendent de Dieu dans leur essence et dans leur existence, cette démonstration, si solide et si parfaitement certaine qu'elle soit, frappe cependant notre âme beaucoup moins qu'une preuve tirée de l'essence de chaque chose particulière et aboutissant pour chacune en particulier à la même conclusion ».

S'il en est ainsi, il faut de toute nécessité que cette essence éternelle de l'âme, chacune de ces idées de Dieu qui constituent l'essence individuelle de chaque âme soit accompagnée de conscience, et une telle conception ne laisse pas de nous paraître assez singulière. Elle est cependant nettement affirmée par Spinoza. Ainsi, dans la Prop. XXX, nous trouvons les expressions : « Mens nostra, quatenus *se* et corpus sub aeternitatis specie cognoscit ». Et l'on ne peut supposer que ce soit sans intention qu'il ait à plusieurs reprises, dans cette dernière partie de l'*Éthique*, employé le mot « conscience de soi ». Ainsi : « Quo igitur unusquisque hoc cognitionis genere plus pollet, eo melius sui et Dei conscius est ». (Prop. XXXI, scholie), ou encore : « Si ad hominum communem opinionem attendamus, videbimus, eos suae Mentis aeterni-

tatis esse quidem conscios (Prop. XXXIV, scholie). Et remarquons en passant que, d'après ce dernier texte, l'éternité ou l'immortalité n'est pas, selon Spinoza, le privilège d'une élite, mais appartient en commun à tous (cf. Prop. XXXIX, scholie). Il s'agit donc d'une conscience distincte de la conscience empirique, d'une conscience rationnelle qui n'a pas besoin de mémoire ni d'imagination parce que son objet lui est toujours et éternellement présent. Vraisemblablement Spinoza n'a jamais admis qu'une connaissance pût exister à quelque degré que ce soit sans être accompagnée de conscience. Il n'y a pas pour lui d'intelligible sans intelligence, et c'est ainsi que dans la Proposition VII, partie II, scholie, il loue quelques Hébreux d'avoir entrevu comme à travers un nuage cette vérité dont nous montrerons bientôt l'origine.

S'il en est ainsi, si chacune des idées de Dieu qui constituent l'essence éternelle de chacune de nos âmes est une pensée accompagnée de conscience de soi, il est clair que l'essence de l'âme ne peut se réduire à une simple possibilité. Elle est réellement active et vivante, éternellement présente à elle-même. Il est d'ailleurs inutile d'insister sur ce point, puisque nous avons l'affirmation même de Spinoza dans le passage si curieux du scholie de la Proposition XXIX[1] : « Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur : vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hoc secundo modo ut verae seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus. » Il y a ainsi pour Spinoza deux mondes distincts, le monde des essences et celui des existences, et tous deux sont aussi vrais ou réels l'un que l'autre, quoique d'une manière différente, l'un procédant immédiatement des attributs de Dieu, l'autre soumis à la loi du temps. Nous n'avons pas à examiner ici la difficile question de savoir quels rapports existent entre ces deux mondes,

1. Ce texte nous paraît décisif contre l'argumentation, assez obscure d'ailleurs, que Martineau (*Study of Spinoza*, London, 1882, p. 297) oppose à Camerer (*Die Lehre Spinoza's*), qui défend avec beaucoup de force dans la deuxième partie (ch. v, p. 119-123) la même interprétation que nous proposons ici.

et comment l'un participe de l'autre. (Cf. sur ce point Busse, *Ueber die Bedeutung der Begriffe « essentia » und « existentia » bei Spinoza.* — Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Leipzig, 1886). Il suffit à notre objet de constater qu'ils sont tous deux en acte.

Remarquons seulement que, dans cette sorte de monde intelligible où chaque âme est considérée dans son rapport de dépendance avec Dieu, elle ne cesse pas d'exprimer, non pas, il est vrai, l'existence, mais l'essence du corps auquel elle est liée. Exprimant toujours un corps particulier, elle est toujours particulière. C'est ce qui nous est dit expressément dans la Proposition XXII : « In Deo necessario datur idea, quae hujus et illius corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit ». Il ne faut pas non plus que cette expression « idée de Dieu », par laquelle Spinoza désigne l'essence éternelle de chaque âme humaine, nous fasse illusion. On doit sans doute étendre *a fortiori* aux idées de Dieu ce que Spinoza dit à plusieurs reprises des idées humaines, qu'elles ne sont pas des peintures muettes sur un tableau. Elles sont actives et vivantes, et l'intelligence est toujours accompagnée de volonté. Elles sont, pourrait-on dire, des pensées plutôt encore que des idées. De quelque façon qu'on les désigne, elles sont des manières d'être éternelles, comme le dit expressément le philosophe, des modes éternels : « Il résulte de ces principes et tout ensemble de la Prop. XXI, partie I, et de quelques autres, que notre âme, en tant qu'elle est intelligente, est un mode éternel de la pensée, lequel est déterminé par un autre mode éternel de la pensée, et celui-ci par un troisième, et ainsi à l'infini : de telle façon que tous ces modes pris ensemble constituent l'entendement éternel et infini de Dieu » (Prop. XL, partie V, scholie).

Telle étant la doctrine de Spinoza, il n'est pas sans intérêt de se demander si elle a eu des antécédents, et surtout quels rapports il y a entre elle et les théories des anciens sur l'immortalité de l'âme. Qu'il y ait une parenté étroite entre la formule de Spinoza : « Nous sentons, nous éprouvons que nous sommes éternels », et le passage d'Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177, B, 31 : οὐ χρὴ... ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητὸν ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται

ἀθανατίζειν, c'est ce que personne ne pourra contester sérieusement, et, quel que soit le nombre des intermédiaires qu'on puisse être amené à intercaler entre les deux philosophes, on ne saurait attribuer une telle rencontre sur un point de cette importance à un simple hasard. M. Hamelin, dans sa très belle étude *Sur une des origines du Spinozisme* (*Année philosophique*, 1900), a très justement mis en lumière les liens beaucoup plus étroits qu'on ne le suppose d'ordinaire qui rattachent le spinozisme à la philosophie grecque. Il établit victorieusement que, sur nombre de questions, et notamment sur celle qui nous occupe, Spinoza a subi l'influence du péripatétisme alexandrin. Sans contester en aucune façon la thèse soutenue par le savant historien en ce qu'elle a d'essentiel, je ne puis m'empêcher de remarquer que, si la doctrine de Spinoza présente avec celle d'Aristote de remarquables ressemblances, il y a aussi des différences très importantes.

Il est parfaitement vrai, comme M. Hamelin l'a montré le premier, que la définition de l'âme chez Aristote présente une certaine analogie avec celle de Spinoza. Dire avec Aristote que l'âme est la *forme* du corps, étant donné le sens du mot *forme* dans la philosophie d'Aristote, n'est pas très éloigné de dire que l'âme est l'*idée* du corps au sens cartésien et spinoziste du mot. « L'âme forme du corps, dit justement M. Hamelin, c'était là comme un moule plus qu'à demi prêt pour y couler, après l'avoir refondue dans le creuset du réalisme, la notion cartésienne de l'âme. » Il est encore très exact de dire que la théorie de l'intellect a passé tout entière d'Aristote à Spinoza : identité de l'intellect avec son objet, et de l'intellect en Dieu et en nous, vie intellective ou vie en Dieu. Toutefois, quand M. Hamelin ajoute : immortalité impersonnelle et partielle, il y a lieu peut-être de faire quelques réserves, si toutefois l'interprétation que nous avons donnée tout à l'heure du spinozisme est exacte. Il en résulte en effet que l'immortalité selon Spinoza est partielle sans doute, quoiqu'en un sens différent de celui d'Aristote, mais non pas impersonnelle. Ce qui chez Aristote est individuel et lié à l'existence du corps, c'est-à-dire l'âme, disparaît avec lui; le νοῦς παθητικός lui-même est φθαρτός. Ce qui est immortel n'est pas l'âme, ou au moins c'est une autre espèce d'âme,

qui, elle, n'a rien d'individuel ou de personnel : Ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι (*De anima*, II, II, 413, B, 25). Il n'y a pas à proprement parler d'immortalité de l'âme chez Aristote. Chez Spinoza, au contraire, et on l'a vu ci-dessus, c'est vraiment l'âme de chacun de nous en tant qu'individuelle qui est éternelle. C'est un point que M. Victor Delbos, dans le chapitre XI, page 193 de son excellent ouvrage sur le *Problème moral dans la philosophie de Spinoza*, a très exactement mis en lumière. « Il apparaît, dit-il, que la doctrine de Spinoza aspire avant tout à affirmer la vie éternelle de l'individu, et qu'elle transforme ainsi très profondément la théorie aristotélicienne.... Nous sommes de toute éternité des Raisons individuelles. » Il y a donc entre Aristote et Spinoza une trop grande distance pour qu'on puisse rattacher directement l'un à l'autre.

On peut trouver aussi, et c'est encore une juste remarque de M. Hamelin, des analogies entre Spinoza et Platon. Platon aussi distingue la partie immortelle de l'âme de la partie mortelle τὸ θνητὸν τῆς ψυχῆς. Mais surtout il paraît difficile de contester la ressemblance ou, pour mieux dire, l'identité du monde intelligible de Platon et de ce monde des essences qui, selon Spinoza, est éternellement en acte dans l'entendement divin. Toutefois, ici encore nous trouvons entre les deux philosophes des divergences trop importantes pour nous permettre de dire qu'une des doctrines procède directement de l'autre. Sans parler du nombre des âmes qui est fini, ainsi que Platon le démontre, les âmes selon Platon ne sont pas des idées de Dieu, et ne sont peut-être même pas des idées. Elles sont seulement de même nature que les idées ξυγγενεῖς, et les âmes humaines en particulier, comme on peut le voir par le *Timée*, sont très loin de la perfection divine. Mais surtout il y a entre le platonisme et le spinozisme deux différences essentielles : d'abord il n'est pas prouvé que le monde intelligible chez Platon soit contenu dans un entendement divin, et c'est même probablement le contraire qui est vrai. En outre, pour Platon, les âmes, au lieu d'être, comme pour Aristote et Spinoza, liées à un corps et individualisées par lui, peuvent indifféremment passer dans les corps les plus divers et les animer successivement.

Si donc il y a, entre Platon et Aristote d'une part et Spinoza de l'autre, un lien de filiation que nous sommes loin de contester, il y a aussi des différences trop essentielles pour qu'il n'y ait pas lieu de supposer une doctrine intermédiaire. Ce moyen terme n'est pas très difficile à découvrir. C'est, croyons-nous, dans la théorie de Plotin qu'on le trouve, et c'est de là qu'il a probablement passé dans les doctrines de Jamblique et de Simplicius, puis dans la philosophie des Syriens, et dans cette scolastique arabe dont M. Hamelin a mis en lumière le rôle important.

C'est en effet chez Plotin qu'on trouve pour la première fois cette doctrine que les âmes, avant de descendre dans les corps qu'elles ont façonnés et choisis, existent individuelles et distinctes dans l'âme universelle. Au chapitre VII de la cinquième Ennéade Plotin se pose expressément cette question : Y a-t-il des Idées des individus? et il y répond affirmativement. « Il est impossible, dit-il, que des choses différentes aient une même raison. Il ne suffit pas de l'homme en soi pour être le modèle d'hommes qui diffèrent les uns des autres, non seulement par la matière, mais encore par des différences spécifiques, εἰδικαῖς διαφοραῖς. Ils ne peuvent être comparés aux images de Socrate qui reproduisent leur modèle, ἀρχέτυπον. La production des différences individuelles ne peut provenir que de la différence des raisons. » Et non seulement il y a dans l'âme universelle, sans que d'ailleurs son unité soit rompue, autant d'âmes distinctes qu'il y a ici-bas d'individus, mais de même, dans l'Intelligence, il y a autant d'idées distinctes correspondant à toutes ces âmes, l'idée de Socrate, l'idée de Pythagore. Et comme chez Plotin l'identité de l'intelligible et de l'intelligence est partout proclamée, ces idées sont appelées des intelligences ou des esprits, οἱ νόες. C'est ce que nous montre le passage suivant (*Ennéades*, VI, III, 5) : « Mais, demandera-t-on, comment l'âme universelle peut-elle être à la fois ton âme, l'âme de celui-ci, l'âme de celui-là? Sera-t-elle l'âme de celui-ci par sa partie inférieure, l'âme de celui-là par sa partie supérieure? Professer une pareille doctrine ce serait admettre que l'âme de Socrate vivrait tant qu'elle serait dans un corps, tandis qu'elle serait anéantie en allant se perdre dans le sein de l'Ame universelle au moment même où, par suite de sa séparation d'avec le corps, elle se trouverait dans ce qu'il y a de meilleur, ἀπολεῖται δέ, ὅταν μάλιστα γένηται ἐν τῷ ἀρίστῳ. Non, nul des êtres véritables ne périt. Les intelligences elles-mêmes ne se perdent pas là-haut dans l'intelligence divine parce qu'elles n'y sont pas divisées à la manière des corps, et qu'elles y subsistent chacune avec leur caractère propre, joignant à leur différence cette identité qui constitue l'être » : κἀκεῖ οἱ νόες οὐκ ἀπολοῦνται, ὅτι μὴ εἰσὶ σωματικῶς μεμερισμένοι εἰς ἕν, ἀλλὰ μένει ἕκαστον ἐν ἑτερότητι ἔχον τὸ αὐτὸ ὅ ἐστιν εἶναι. (Voir le *Commentaire* de Marsile Ficin.) La doctrine de Plotin apparaît ainsi comme une conciliation entre la théorie des Idées de Platon, et l'affirmation si souvent répétée par Aristote qu'aux individus seuls appartient l'existence réelle.

Cette transformation de la doctrine de Platon et d'Aristote n'a été possible que grâce à l'intervention d'une idée nouvelle complètement étrangère à la pensée grecque proprement dite, l'idée de l'Infini. Nous voyons en effet Plotin, dans le passage même qui vient d'être cité, déclarer qu'il ne faut pas craindre l'infinité dans le monde intelligible (*Ennéades*, V, VII, 1) : τὴν δὲ ἐν τῷ νοητῷ ἀπειρίαν οὐ δεῖ δεδιέναι. A plusieurs reprises il parle de l'infinité de l'Un, ἀπειρία. Sans doute il n'est pas sans s'apercevoir que cette notion est désormais prise par lui dans un sens tout différent de celui que lui avait donné Platon et Aristote. Pour ces derniers, en effet, l'infini, ἄπειρον, représente le degré inférieur de l'existence, ou même un pur non-être. Pour Plotin, au contraire, l'infini, sans cesser d'avoir la même signification que chez les prédécesseurs et d'être l'essence de la matière, peut prendre en même temps un sens tout nouveau, et devenir un attribut positif de l'Un, de l'Intelligence suprême et de l'Ame universelle. C'est à cette différence entre la conception grecque primitive de l'infini et la sienne propre que Plotin fait allusion lorsque, dans l'Ennéade II (IV, 15) il distingue l'infini de là-haut de celui d'ici-bas : Πῶς οὖν ἐκεῖ καὶ ἐνταῦθα; ἢ διττὸν καὶ τὸ ἄπειρον. Καὶ τί διαφέρει; ὡς ἀρχέτυπον καὶ εἴδωλον. Il est inutile d'entrer ici dans l'examen des distinctions très subtiles que le philosophe alexandrin établit entre l'infini-archétype et l'infini-image. Il suffit de constater que l'infini devient pour lui un attribut

des trois hypostases, et c'est à cette condition seule qu'on peut concevoir un nombre indéterminé d'âmes ou d'esprits individuels comme contenus distinctement et en acte dans l'Ame et l'Intelligence universelle. Καὶ γὰρ ἕν ἐστι καὶ ἄπειρον αὖ καὶ πάντα ὁμοῦ, καὶ ἕκαστον ἔχει διακεκριμένον, καὶ αὖ οὐ διακριθὲν χωρίς (*Ennéades*, VI, IV, 14). Or il serait superflu d'insister longuement pour montrer qu'on ne trouve rien de pareil dans la philosophie antérieure. Le Dieu des Grecs est toujours fini, πεπερασμένος, qu'il s'agisse, chez Platon, de l'idée du Bien ou de Jupiter, de l'acte pur d'Aristote, ou même du Logos stoïcien, confondu, il est vrai, avec le monde, mais avec un monde fini et de forme sphérique.

On ne saurait contester, croyons-nous, l'importance et la nouveauté de l'élément introduit par Plotin dans la théologie alexandrine. Nous ne nous proposons pas de chercher ici comment cette idée nouvelle a pénétré dans la philosophie de Plotin. Il ne serait peut-être pas très difficile de retrouver des doctrines intermédiaires établissant un lien de filiation sous ce point de vue entre Plotin et Philon le Juif. La conception de Dieu comme infini et comme tout-puissant est une conception orientale ou plutôt une conception juive. C'est parce qu'il en a subi peut-être plus ou moins confusément l'influence que Plotin n'a pas craint d'attribuer l'infinité à son Dieu, et c'est probablement par la même raison qu'il a été amené à donner au mot puissance, δύναμις, un sens positif fort différent de la simple possibilité dont parlait Aristote.

Si ces considérations sont exactes, il est rigoureusement vrai de dire que Spinoza, en admettant la doctrine de l'éternité individuelle des âmes, a, selon la juste expression de M. Hamelin, subi l'influence du péripatétisme alexandrin. Mais il n'est peut-être pas sans intérêt d'ajouter que la doctrine aristotélicienne, pour être acceptée de Spinoza et devenir en quelque sorte assimilable à son esprit, devait avoir subi l'élaboration que lui a donnée Plotin. C'est seulement de la combinaison des idées d'origine académique avec l'idée orientale de l'infini que devait résulter la doctrine du philosophe juif. Mais alors on peut dire que Spinoza, en retrouvant sous cette forme les idées aristotéliques dans la

philosophie alexandrine ou la scolastique arabe qui en provenait, reprenait en quelque sorte son véritable bien, qu'il restait fidèle à l'esprit de sa race, que, même en s'inspirant des Grecs, il restait Juif.

Au reste, en signalant ce que Spinoza a pu emprunter aux Grecs dans la doctrine de l'éternité des âmes, il ne faudrait pas oublier les différences profondes qui séparent sa doctrine de celle des Anciens, et tout ce qu'il y a aussi en elle d'origine cartésienne. On ne trouve chez les Grecs ni la définition du corps par la seule étendue, ni surtout l'affirmation de l'étendue comme substance ou réalité existant par elle-même au même titre que l'âme. Mais surtout il reste entre la conception grecque de l'âme et celle des philosophes issus de Descartes une différence qui à elle seule crée entre les deux conceptions une véritable opposition. Chez les Grecs l'âme est une cause motrice, qu'elle soit elle-même mobile ou immobile; c'est elle qui meut directement le corps et a l'initiative du mouvement. Chez Descartes, au contraire, et surtout chez Spinoza, l'âme n'a plus d'action directe sur le corps; le mouvement a une tout autre origine. L'âme est une chose dont toute la nature n'est que de penser, et le chapitre que Spinoza lui consacre est intitulé : *De Mente humana*. Ce n'est pas à l'Ame universelle de Plotin, cause motrice de l'univers, c'est uniquement à l'intelligence, à la seconde hypostase que se rattache la conception spinoziste. Par suite il n'est peut-être pas exagéré de dire que Spinoza reste pardessus tout fidèle à l'esprit de Descartes, et que si l'on retrouve chez lui des vestiges de la pensée grecque, les idées qu'il a pu emprunter sont profondément modifiées, et que, tout compte fait, il est encore plus cartésien que péripatéticien ou alexandrin.

Il y a dans le spinozisme des éléments de provenances très diverses réunis, maintenus et synthétisés par un principe commun qui en fait l'unité. Si l'on ne se défiait de la rigidité trompeuse des formules et de leur fausse exactitude, on dirait que dans cette philosophie les modes sont aristotéliciens, les attributs cartésiens, la substance juive.

Quoi qu'il en soit, il nous paraît hors de doute que la pensée de Spinoza n'a pas été tout à fait exactement interprétée par

les historiens qui n'ont vu en elle que la doctrine de l'éternité impersonnelle. Sans doute il est exact de dire que les âmes humaines, selon l'*Éthique*, ne sont pas des substances ou des êtres indépendants existant par eux-mêmes de toute éternité. Elles ne sont que des modes éternels de la substance. Mais ces modes sont éternellement distincts. Ils sont conscients, ils sont des individus, ils ont dans la vie éternelle tout autant d'existence consciente et personnelle que nous pouvons en avoir dans la vie présente. Il y a peut-être là de quoi satisfaire les plus exigeants. En un sens il importe peut-être assez peu que nous soyons éternels comme substances ou comme modes, pourvu que notre conscience, telle qu'elle apparaît dans la vie présente au moment où nos facultés s'exercent de la façon la plus haute, soit éternelle. C'est donc bien la doctrine de l'éternité individuelle et personnelle que Spinoza a soutenue à sa manière, et cette théorie est déjà tout entière chez Plotin.

On pourrait, semble-t-il, justifier des conclusions analogues en ce qui concerne la divinité elle-même. C'est peut être interpréter trop étroitement le spinozisme que de ne voir en Dieu, comme on l'a fait quelquefois, que la substance abstraite et impersonnelle. Sans doute le Dieu de Spinoza n'est connu de nous d'une façon claire et distincte que comme possédant les deux attributs de la pensée et de l'étendue. Mais il ne faudrait pas oublier qu'il en possède une infinité d'autres qui nous échappent, ou que nous ne connaissons pas clairement et distinctement. Ce serait forcer la pensée de Spinoza que d'essayer de dire quelque chose de ces autres attributs. Cependant, si différents que l'entendement et la volonté de Dieu soient de notre entendement et de notre volonté, rien ne peut faire qu'ils ne soient entendement et volonté. Et comme, ainsi qu'on l'a vu plus haut, Spinoza n'a parlé nulle part d'idées qui ne soient pas accompagnées de conscience, d'intelligible qui ne soit pas en même temps intelligence, il n'est peut-être pas interdit de supposer que son Dieu possède, lui aussi, une conscience et une personnalité, fort différentes sans doute de la nôtre, aussi différentes que le Chien, constellation céleste, l'est du chien aboyant, mais cependant analogues par quelque côté. Dans le *Tractatus theologico-politicus*, qu'on a peut-être trop isolé de l'*Éthique*, au chapitre IV, Spinoza admet comme possible que Dieu communique avec son Fils d'âme à âme, et le charge d'apporter aux hommes la révélation. Dans l'*Éthique* même il nous est dit que Dieu se comprend lui-même, « se ipsum intelligit » (partie II, Prop. III, coroll.). La fin du scholie de la Prop. XXXIII, partie I, donne aussi beaucoup à réfléchir. On y voit que Spinoza préfère décidément la doctrine cartésienne d'une volonté antérieure et supérieure à l'intelligence, à la conception platonicienne et aristotélicienne d'un modèle idéal que la volonté divine s'efforcerait d'imiter. S'il corrige et transforme la théorie cartésienne, il prétend bien n'en pas abandonner l'essentiel. Sans doute il identifie à cette volonté l'entendement divin, mais on voit bien que Dieu lui apparaît surtout comme volonté et comme Puissance. Au fond sa pensée dominante est qu'il faut tout expliquer par la puissance divine. Comme philosophe il ne voit clairement en Dieu que la pensée et l'étendue infinies; mais peut-être ce Dieu qui ne se laisse découvrir que sous ces deux idées est-il le même qui ne laissait apercevoir à Moïse que le pan de sa robe, l'être ineffable et terrible que nul être humain ne saurait contempler sans être frappé de mort. Son panthéisme n'est que l'exagération de son monothéisme, et il n'est peut-être pas exagéré de dire qu'en dernière analyse le Dieu de Spinoza présente quelques ressemblances avec ce Jéhovah qui disait : *Ego sum qui sum.*

VI

LA LOGIQUE DE J. STUART MILL

La logique de Stuart Mill est en honneur parmi nous. Traduite par M. L. Peisse, recommandée au public français par la brillante exposition qu'en a faite M. Taine dans son livre sur le *Positivisme anglais*, elle a obtenu un accueil qu'on pouvait à peine espérer pour un ouvrage de ce genre. Ce qui est la marque suprême et la consécration du succès, elle a été bientôt introduite dans l'enseignement : elle y fait loi; elle complète, si elle n'a pas entièrement pris sa place, l'antique *Logique de Port-Royal*. Les causes de ce succès sont faciles à trouver. Sans parler de l'incontestable valeur de l'œuvre, de la précision, de la finesse, et même de la subtilité du logicien anglais, elle comblait une lacune en établissant la logique inductive, que Bacon n'avait fait qu'ébaucher. Toute imprégnée de l'esprit scientifique, pleine d'exemples empruntés aux sciences de la nature, absolument différente par l'allure générale, par le ton, par la manière de penser, des façons un peu lourdes et pédantesques de l'ancienne logique, par là même entièrement conforme aux tendances de l'esprit moderne, elle devait être accueillie en quelque sorte à bras ouverts par tous ceux qui consacrent quelque attention aux problèmes qu'elle traite. Même dans cette partie de son œuvre où il a eu des devanciers, et dont Aristote avait fait, semblait-il, son domaine inaliénable, dans la logique déductive, Stuart Mill a su garder son originalité. Il

refait, à vrai dire, l'ancienne logique pour la mettre en harmonie avec la nouvelle : et il procède à cette reconstruction avec une modération mêlée de hardiesse, qui rassure en même temps qu'elle séduit. Comment son livre n'aurait-il pas eu tous les attraits de la nouveauté? Peut-être enfin sera-t-il permis de dire que la provenance étrangère de l'œuvre a été pour quelque chose dans le succès qu'elle a obtenu. On accueille volontiers, surtout chez nous, la vérité qui vient de loin. Un peu d'engouement a pu se mêler à la très légitime admiration qu'inspirait un travail si considérable. Il n'est pas absolument sûr qu'un livre de logique de valeur égale ou même supérieure (la chose est possible), écrit par un Français, eût obtenu d'emblée l'accueil flatteur qu'a rencontré le *Système de logique* de Stuart Mill.

Il n'y a là rien à regretter : peut-être faut-il s'éprendre des doctrines pour les bien juger. Il faut pourtant que la critique ait son heure. Elle l'a eue en Angleterre, longtemps, à ce qu'il semble, après que la doctrine de Mill s'était imposée à l'enseignement public. M. Stanley Jevons, que les règlements de l'Université de Londres obligeaient à en faire le sujet de ses leçons, a fini, après dix ans d'étude, par en apercevoir les défauts : il a secoué vivement le joug et a consacré au *Système de logique*, dans *Contemporary Review*, une série d'articles très étudiés et très solides qui forment un véritable réquisitoire dénonçant l'enseignement de cette doctrine comme funeste à la jeunesse[1] et allant jusqu'à refuser à Mill les qualités d'esprit du logicien[2]. Ce jugement nous semble excessif en sa sévérité. En France, si l'on excepte les remarquables chapitres que M. Ch. Renouvier a joints à la nouvelle édition des *Essais de critique générale* (1er essai, t. II), et le livre de M. Taine, qui adopte, sauf quelques réserves,

1. « During the last ten years the conviction has gradually grown upon my mind that Mill's autority is doing immense injury to the cause of philosophy and good intellectual training in England. Nothing surely can do so much intellectual harm as a body of thorougly illogical writings, which are forced upon students and teachers by the weight of Mill's reputation, and the hold which his school has obtained upon the universities. » (*The Contemporary Review*, décembre 1877, p. 160.)

2. « Mill's mind was essentially illogical... » (*Ibid.*) « To sum up, there is nothing in logic which he has not touched, and he has touched nothing without confounding it. » (*Ibid.*, p. 170.)

les principales conclusions du philosophe anglais, l'ensemble de cette logique n'a encore été l'objet d'aucune étude spéciale[1] : c'est cette étude que nous voudrions tenter en nous attachant d'abord à l'idée que Stuart Mill s'est faite de la logique déductive. A-t-il réussi, ou jusqu'à quel point a-t-il réussi dans sa tentative pour modifier les fondements de la déduction? Faut-il abandonner définitivement le point de vue des anciens logiciens? Voilà les questions sur lesquelles il semble que la critique peut maintenant se prononcer.

L'entreprise présente plus d'une difficulté. L'exemple de William Hamilton, logicien de profession, si réputé parmi ses contemporains, qui semblait si sûr de lui, et pourtant si vivement critiqué par Stuart Mill, convaincu, au dire de ce dernier, de tant d'erreurs ou de contradictions, et, à ce qu'il semble, mis en pièces par une implacable dialectique, est bien fait pour donner à réfléchir aux plus téméraires. Mill lui-même, à la vue des ruines qu'il amoncelle dans sa critique de Hamilton, est comme effrayé de son œuvre. Comme Scipion devant Carthage, il fait un retour sur lui-même et ressent une véritable défiance à l'égard de la pensée humaine en général, et même de sa propre pensée. « La vue d'un spectacle pareil chez un penseur d'une si grande force est bien propre à nous faire désespérer de notre propre intelligence et de celle de tous les hommes, et douter de la possibilité d'atteindre la vérité sur les sujets les plus compliqués de la pensée[2]. » Il est permis de rappeler ces paroles et de les invoquer comme excuse d'erreurs probables au moment où l'on ose, avec toute la liberté comme avec le respect qui convient, discuter les opinions de Stuart Mill lui-même.

I

L'idée fondamentale de la logique de Mill, c'est qu'il faut ramener la logique aux faits et à l'expérience, que, de l'aveu de tout le monde, l'ancienne logique avait beaucoup trop

1. Il faut ajouter, depuis que cet article est écrit, une intéressante et forte étude publiée sur la *Valeur du syllogisme* par M. Paul Janet (*Revue philos.* du 1er août 1881), et qui examine une des questions traitées par Mill. Nous y reviendrons plus loin.
2. *Philosophie de Hamilton*, ch. XVIII, p. 401, trad. Cazelles.

dédaignés. Pour atteindre ce but, Mill ne voit rien de mieux que de faire disparaître ce qui avait été pour les anciens logiciens l'élément essentiel de toutes les opérations logiques : l'idée générale ou le concept.

Depuis Socrate et Aristote, c'était un axiome incontesté qu'il n'y a de science que du général, les faits particuliers étant trop mobiles et fugitifs pour servir d'assise à la science. Stuart Mill dirait plutôt : Il n'y a de science que du particulier, car le particulier seul est réel. La logique étant définie par lui la science de la preuve, il s'agit de considérer les faits en tant qu'ils servent à se prouver les uns les autres. Ce qui fonde la certitude de la logique, telle qu'il l'entend, c'est qu'elle prend les faits pour point de départ[1] et ne les perd pas de vue un seul instant. Pour expliquer la rigueur de ses procédés, il faut exclure impitoyablement tout ce qui n'est pas directement donné dans la réalité. Les faits ne seront pas représentés dans l'esprit par des intermédiaires : ils auront seuls une vertu efficace; ils ne recourront pas à des mandataires, mais ils feront eux-mêmes leurs propres affaires. Ce n'est pas l'esprit, pourrait-on dire sous une forme paradoxale, mais qui exprime bien la pensée de Mill, qui avec les faits institue la science : ce sont les faits qui, dans l'esprit, font la science, s'ordonnent d'eux-mêmes, d'après leur nature propre, en science et en preuve. L'idée ou le concept est un intermédiaire suspect et superflu dont il faut se passer. C'est dans l'ordre logique une tentative analogue à celle qui, dans l'ordre économique, veut, par la suppression des intermédiaires, rapprocher le consommateur et le producteur.

On ne peut dire que ce soit une logique réaliste, parce que ce mot a été historiquement employé pour désigner une conception tout opposée : mais c'est une logique *réelle*, qui porte sur des choses, non sur des idées. C'est ce que veut dire Stuart Mill quand il appelle la logique telle qu'il l'entend *logique de la vérité*, par opposition à la *logique de la conséquence* (*consistency*[2]).

1. *Log.*, I, 2, 1, etc.
2. *Système de logique*, l. II, ch. III, 9, trad. Peisse. Cf. *Phil. de Hamilton*, ch. XX, p. 442, 448.

Il est bien entendu que les *faits* dont il est ici question ne sont pas des réalités extérieures à l'esprit, des choses en soi. M. Spencer seul osera pousser le réalisme jusque-là. Pour Mill, ce sont seulement les sensations ou les images produites immédiatement en nous au contact des choses[1], en un mot, les équivalents ou les approximations les plus exactes que nous ayons des choses elles-mêmes. Si disposé qu'on soit à se rapprocher de la réalité, personne, et Stuart Mill moins que personne, ne peut songer à faire abstraction totale de l'esprit. Les faits ne sont que des états de conscience. Mill est et demeure le fidèle disciple de Berkeley. Mais, en tant que ces états de conscience sont immédiats et premiers, qu'ils sont donnés et concrets, on peut les prendre pour les choses mêmes, et surtout les distinguer des créations ou combinaisons ultérieures que l'esprit forme en les unissant entre eux.

Voilà le principe de la logique telle que la conçoit Mill. C'est faute d'avoir bien compris ce point, c'est pour avoir envisagé soit les idées, comme entités distinctes des phénomènes, soit les mots, que les scholastiques, et après eux Locke et Condillac, ont empêché la logique de faire aucun progrès : la théorie des idées générales « a empoisonné toute l'ancienne logique ». — Ce n'est pas à dire pourtant qu'il n'y ait rien à garder des travaux de tous les anciens penseurs. Sans connaître les véritables conditions et le véritable but de la logique, ils l'ont fondée et constituée, et on peut la conserver telle qu'ils l'ont faite, mais en l'interprétant autrement. Ils ont fait la logique à peu près comme les alchimistes ont été les précurseurs de la chimie.

Par suite, il s'agit moins pour Stuart Mill de créer de toutes pièces une logique nouvelle que d'expliquer autrement l'ancienne : il faut la retrouver en partant d'un point différent. D'autres penseurs de sa nation, M. Herbert Spencer par exemple, voudront supprimer entièrement la logique : Mill n'est pas si radical. A sa manière, il est conservateur : le passé a du bon qu'il veut garder. Il se propose en fin de compte de concilier l'ancienne logique avec l'empirisme et de la traduire en termes nouveaux.

1. *Log.*, I, 3, 7. Cf. II, 2, 3, note.

Voyons comment il a exécuté ce projet. Le point de vue qu'on vient d'indiquer va se retrouver, pour les modifier profondément, dans la théorie des termes, des propositions et du raisonnement.

Les concepts ou idées générales, de quelque manière qu'on les entende, qu'on les explique à la façon des réalistes, ou des conceptualistes, ou même des nominalistes, ne sont rien.

Psychologiquement, on ne pense pas par concepts. On peut mettre au défi qui que ce soit de citer un seul cas où il découvre en soi-même une idée véritable, c'est-à-dire la représentation d'une chose en général, abstraction faite de toute image concrète, de tout élément emprunté directement ou non à l'expérience. Comment avoir l'idée d'un homme qui ne serait « ni grand ni petit, ni gras ni maigre, ni blanc ni noir, ni homme ni femme, ni jeune ni vieux, mais à la fois tout cela, et rien de tout cela[1] »? On ne pense rien quand on croit penser de telles choses, et, chaque fois qu'on pense quelque chose, des images concrètes se présentent à l'esprit : Hamilton lui-même l'a expressément reconnu[2]. L'objet véritable de la pensée, ce n'est pas l'homme ou le cheval, mais un homme ou un cheval. Seulement la représentation de cet homme ou de ce cheval offre simultanément à l'esprit un grand nombre de caractères : de ces caractères, les uns sont semblables à ceux que possèdent les autres hommes et les autres chevaux, les autres appartiennent en propre à l'homme ou au cheval qui est actuellement l'objet de la pensée. Par l'effet d'habitudes contractées à la suite d'un très grand nombre d'expériences, l'esprit est capable de fixer son attention uniquement sur les premiers et de laisser les autres dans l'ombre. Les premiers se détachent du groupe et font saillie; les autres restent modestement à l'écart. « En conséquence, à proprement parler, nous n'avons pas de concepts généraux : nous n'avons que des idées complexes d'objets concrets[3]. » Quelle que soit la représentation particulière que l'imagination évoque, ce sont toujours les mêmes carac-

1. *Phil. de Hamilton*, ch. xvii, p. 365.
2. *Ibid.*, p. 364.
3. *Ibid.*, p. 371.

tères, en raison, objectivement, de leur constance chez tous les individus réels, subjectivement, de l'habitude correspondante à cette constance, qui apparaissent au premier rang. « La seule réalité qu'il y a dans le concept, c'est que, de façon ou d'autre, nous devenons aptes, et nous sommes amenés, non seulement une fois et par accident, mais dans le cours ordinaire de nos pensées, à porter une attention spéciale et plus ou moins exclusive sur certaines parties de la présentation des sens ou de la représentation de l'imagination dont nous avons conscience[1]. » En d'autres termes, l'unité de ce groupe d'images ou de sensations qui forment l'idée générale n'est pas l'œuvre réfléchie de l'esprit : elle n'y est même pas représentée comme objet distinct de conscience. Cette unité est dans les choses : ou du moins (car il faut toujours finir par l'exprimer en termes de conscience) elle n'est représentée dans l'esprit que par une habitude. Cette habitude est en nous, mais nous n'y pensons pas; l'esprit en est possédé et agit sous son influence, sans la connaître; elle ne se manifeste que par ses actes, c'est-à-dire en ramenant constamment au premier rang les mêmes parties de différents touts. Par elle-même, elle ne compte pas comme objet de pensée : elle s'efface, son office achevé, comme un valet quand il a introduit les visiteurs.

Cette habitude s'incarne en quelque sorte dans le nom. C'est le nom qui, inséparablement associé aux diverses qualités qui sont communes à plusieurs êtres, les ramène au premier plan dans chaque représentation particulière. On voit par là quel est le rôle des noms : c'est précisément celui de l'habitude qu'on vient de définir. Les nominalistes ont souvent exagéré l'importance des noms en leur attribuant je ne sais quel mystérieux pouvoir analogue à celui que d'autres prêtaient aux idées. Rien de plus absurde que de supposer, comme Condillac a paru le faire, que les noms puissent penser pour nous[2]. Le nom n'est qu'un phénomène introducteur, qui disparaît quand il a aidé à détacher d'une représentation particulière les qualités communes à plusieurs êtres. Ces

1. *Phil. de Ham.*, ch. XVII, p. 378.
2. *Log.*, II, 2, 2.

derniers phénomènes sont les seuls objets de la conscience, les seuls agents, les seuls ressorts de l'activité intellectuelle.

Par suite, en logique, il faudra renoncer à parler des idées et ne s'occuper que des noms. Par la même raison, on devra écarter les expressions qui impliquent la réalité de l'idée comme chose distincte, la *compréhension* et l'*extension*. Une idée ne comprend rien et ne s'étend à rien, puisqu'elle n'est rien. Seuls, les termes de *connotation* et de *dénotation* devront être employés : l'un exprime seulement ce fait qu'un sujet possède certains attributs; l'autre désigne les sujets qui possèdent les mêmes attributs. Il suit de là que « la signification des mots n'est pas dans ce qu'ils dénotent, mais dans ce qu'ils connotent[1] ».

Cette théorie des noms exige une transformation radicale de la théorie du jugement ou de la proposition. Il est absurde de dire que juger c'est faire entrer une chose ou une idée dans une autre idée, c'est-à-dire dans une classe ou un genre. Quand je dis : « Le feu cause la chaleur, je n'entends pas affirmer que mon idée du feu cause mon idée de la chaleur; autant vaudrait dire que bêcher la terre, c'est mettre une idée dans une autre idée[2].... ». « Les noms ne sont pas destinés seulement à faire concevoir aux autres ce que nous concevons, mais aussi à les informer de ce que nous croyons. Or, lorsque j'emploie un nom pour exprimer une croyance, c'est de la croyance à la chose, et non de la croyance à mon idée de la chose, que j'entends parler[3] ».

D'ailleurs, s'il en était autrement, il faudrait au préalable avoir fait provision de concepts ; mais comment former un concept sans juger[4]? Et « si la solution du débat entre Copernic et Ptolémée eût dépendu de la question de savoir si nous *concevons* la terre en mouvement et le soleil au repos, ou le soleil en mouvement et la terre au repos, je suis bien sûr que la victoire serait restée à Ptolémée[5] ».

Psychologiquement, juger, c'est affirmer qu'un fait ou un

1. *Log.*, I, 2, 5.
2. *Ibid.*, I, 5, 1.
3. *Ibid.*, I, 5, 1.
4. *Ibid.*, I, 5, 1.
5. *Phil. de Hamilton*, ch. XVIII, p. 404.

groupe de faits est dans la réalité accompagné d'un autre fait ou d'un autre groupe de faits. Quand je dis : L'eau rouille le fer, j'entends exprimer que l'un des phénomènes accompagne l'autre. Ce qui est affirmé dans toute proposition, ce qui est le *fundamentum relationis*, ce n'est pas une ressemblance entre les idées, mais une relation objective entre les faits, tantôt une coexistence, tantôt une succession, ou une causation, ou une ressemblance[1], toujours quelque chose que l'esprit constate, mais qui est sans lui. Ici encore, c'est la réalité ou ce qui dans l'esprit en est l'équivalent, qui est le seul objet de la conscience.

Par suite, en logique, il faudra cesser d'envisager les termes comme se contenant les uns les autres : les cercles d'Euler représentent fort mal les opérations de l'esprit. D'abord il est absurde d'interpréter les propositions en extension[2]. Quand je dis : Les hommes sont mortels, je ne veux pas entendre que l'espèce humaine fait partie du genre mortel, mais bien que l'attribut mortel fait partie de ceux que possèdent les hommes. Tout au moins faudrait-il interpréter la proposition en compréhension : « On peut bien écrire les propositions et les raisonnements en extension, mais on les comprend toujours en compréhension[3] ». Mais c'est encore mal s'exprimer que de dire : L'idée d'homme contient l'attribut mortel. Ce qui est vrai, c'est que les attributs connotés par le mot homme et les attributs connotés par le mot mortel sont toujours donnés ensemble, que la mortalité réelle accompagne toujours les attributs réels de l'homme[4]. Comme le nom exprime des attributs qui sont toujours donnés ensemble, la proposition exprime deux collections d'attributs qui ne vont pas l'une sans l'autre.

Un point qu'il importe de noter, c'est que, dans cette théorie, il est impossible de faire abstraction de la croyance : juger, avant tout, c'est croire. L'ancienne logique pouvait, comme les mathématiques, considérer les idées dans l'esprit à titre de simples pensées, et quelle que soit la réalité exté-

1. *Log.*, I, 5, 9.
2. *Phil. de Hamilton*, ch. XVIII, p. 411.
3. *Ibid.*, p. 413.
4. *Log.*, I, 5, 4.

rieure. Mais puisque, pour Suart Mill, les concepts ne sont rien, puisque le véritable objet de la pensée, ce sont les phénomènes extérieurs, la croyance ne peut plus être un seul instant négligée : car c'est par la croyance que les phénomènes représentés dans l'esprit sont connus et réels. Il est donc impossible « de séparer l'idée du jugement de l'idée de la vérité du jugement[1] ». La croyance est l'équivalent subjectif de la réalité objective. Ce n'est pas que Mill considère la logique comme ayant pour mission de déterminer la nature et les conditions de la croyance ; c'est là un des plus difficiles problèmes de la métaphysique[2]. Il ne s'attache qu'aux croyances concrètes, à la croyance formée, de quelque manière que ce soit, aux choses crues. Par cette théorie, qui est une conséquence rigoureuse de ses principes, l'idée même de la logique est complètement bouleversée : la logique n'est plus une science formelle, ou du moins il faut distinguer la logique de la conséquence (*consistency*), qui a pour objet les rapports des idées entre elles, et la logique de la vérité, qui a pour objet les choses elles-mêmes, qui ne distingue pas la matière et la forme, et qui est seule intéressante[3].

La théorie du raisonnement doit, à son tour, être transformée. Si l'on admet avec les anciens logiciens que la conclusion d'un syllogisme est tirée de la majeure, comment répondre à ceux qui signalent dans tout syllogisme une pétition de principe? Car il est évident que la proposition générale : *Tous les hommes sont mortels*, n'est vraie que si la proposition particulière : *Le duc de Wellington est mortel*, l'est aussi. Non pas sans doute qu'en exprimant la première on *sache* que la seconde est vraie[4], mais on l'*affirme*, et le paralogisme est évident à apporter en preuve de la mortalité d'un homme une assertion générale qui la présuppose. Puisque la proposition générale n'est vraie objectivement, absolument parlant, que si la particulière l'est aussi, on n'a pas le droit de l'affirmer tant qu'on ne sait pas si cette dernière

1. *Phil. de Hamilton*, ch. XVIII, p, 398.
2. *Log.*, I, 5, 1.
3. *Phil. de Ham.*, ch. XX, p. 432, 448.
4. *Log.*, II, 3, 2, note.

est vraie, c'est-à-dire tant qu'on n'a pas résolu la question qu'elle doit servir à résoudre. Les observations du passé, les notes qu'on a prises sous la dictée de l'expérience ne peuvent pas d'elles-mêmes contenir l'avenir, à moins de supposer que le carnet où elles sont consignées « ne soit écrit, comme le Coran, avec une plume de l'archange Gabriel[1] ».

De plus, si le raisonnement est une manière de montrer qu'une notion est une partie d'une autre notion, on ne peut comprendre que le rapport entre deux notions également présentes à l'esprit, insaisissable à la conscience immédiate, puisse être découvert à l'aide d'une troisième. « A, B, C sont trois concepts, et nous sommes supposés connaître que A est une partie de B, B une partie de C; mais jusqu'à ce que nous mettions ces deux propositions ensemble, nous ne savons pas que A est une partie de C. Nous avons perçu B en C intuitivement par comparaison directe : mais qu'est-ce que B? Par supposition, B est, et on perçoit qu'il est A plus quelque chose. Nous avons donc perçu par intuition directe que A plus quelque chose est une partie de C, sans percevoir que A est une partie de C[2]. »

Psychologiquement, il n'est pas vrai que, pour arriver à cette proposition : Le duc de Wellington est mortel, la pensée soit obligée de passer par cette proposition : Tous les hommes sont mortels. Si l'on va au fond des choses, une observation attentive découvre que quand nous affirmons la première de ces propositions, c'est simplement parce que nous nous rappelons la mort de certains individus, Jean, Thomas, etc. La véritable raison de notre assertion, les vrais garants au témoignage desquels la pensée se réfère, ce sont, ici comme précédemment, les faits concrets que la mémoire a conservés et que l'imagination représente. Ces faits sont la condition nécessaire et suffisante de l'inférence : la proposition générale n'ajoute pas un iota à la preuve. Cela est si vrai[3] que les enfants « qui ne généralisent pas » savent inférer : ils ne s'approchent plus du feu qui les a une fois brûlés.

1. *Log.*, II, 3, 3.
2. *Phil. de Hamilton*, ch. XIX, p. 417.
3. *Log.*, II, 3, 3.

Au surplus, on n'infère jamais que du particulier au particulier, et non du général au particulier : « Ce n'est pas la matrone de village qui, appelée en consultation pour l'enfant du voisin, prononce sur la maladie et sur le remède d'après le souvenir et sur la seule autorité du cas semblable de sa Lucie. Nous faisons tous de même toutes les fois que nous n'avons pas pour nous guider une maxime définie; et si notre expérience est très étendue, et si nous conservons fortement nos impressions, nous pouvons acquérir ainsi une très grande justesse et solidité de jugement, que nous serions incapables de justifier et de communiquer aux autres... Un vieux militaire, d'un seul coup d'œil jeté sur le terrain, est en état de ranger ses troupes dans le meilleur ordre, quoique, s'il n'a guère d'instruction théorique et s'il n'a pas eu souvent à se rendre compte de ce qu'il a fait, il n'ait peut-être jamais mis dans sa tête un seul théorème concernant les rapports du terrain et de la disposition des troupes. Mais son expérience des campements, dans des circonstances à peu près semblables, a laissé dans son esprit quantité d'analogies vives, indéterminées, non généralisées, dont les mieux appropriées, se présentant d'elles-mêmes à l'instant, lui suggèrent l'arrangement convenable... Tout le monde connaît le conseil donné par lord Mansfield à un homme d'un très bon sens pratique, qui, ayant été nommé gouverneur d'une colonie, avait, sans expérience des affaires judiciaires et sans connaissance du droit, à y présider une cour de justice. Le conseil était de donner sa décision résolument, car elle serait probablement juste, mais de ne s'aventurer jamais à en exposer les raisons, car elles seraient presque infailliblement mauvaises. Dans les cas de ce genre, qui ne sont nullement rares, il serait absurde de supposer que la mauvaise raison est le principe de la bonne décision. Lord Mansfield savait que les raisons auraient été nécessairement, en ce cas, des raison imaginées après coup, le juge étant, en fait, uniquement guidé par les impressions d'une expérience antérieure, impressions non formulées en maximes générales : et que, s'il essayait d'en formuler quelqu'une, il échouerait inévitablement[1]. »

1. *Log.*, II, 3, 3.

Quel est donc le rôle de la proposition générale? Ce rôle est double ou triple, si nous comprenons bien la pensée de Mill, qui ne nous paraît pas avoir ici sa précision ordinaire, et qui présente pêle-mêle comme identiques des considérations que l'analyse doit distinguer. Tantôt la proposition générale est un simple garde-notes, un registre, un memorandum, résumant les divers cas particuliers observés par nous, mais sans y rien ajouter : « Mon père et le père de mon père, A, B, C, et un nombre infini d'autres hommes *étaient mortels*, ce qui n'est en d'autres termes que l'énonciation du fait observé qu'ils sont tous morts[1] ». Tantôt elle n'est plus une simple énumération abréviative d'un groupe de faits : elle représente une inférence faite dans le passé d'après des faits observés, mais en quelque sorte une fois pour toutes, de sorte qu'il ne s'agit plus que de savoir si oui ou non elle s'applique à un cas donné. Elle n'apporte plus, comme tout à l'heure, les matériaux pour faire l'inférence, mais l'inférence déjà faite : elle est alors analogue à une loi prescrite par un législateur et qu'il s'agit d'interpréter pour voir si elle s'applique à un cas particulier : elle sert à distinguer les cas où des faits « parurent garantir la vérité d'une inférence donnée ». Cette proposition : Tous les hommes sont mortels, indique que nous avons eu une expérience tendant à éprouver que les attributs connotés par le mot homme sont une marque de mortalité... « Tout ce que nous inférons du mémorandum, c'est notre croyance antérieure (ou celle de ceux qui nous ont transmis la proposition) à l'égard des conclusions que cette expérience pouvait garantir[2]. » Tantôt enfin l'acte de généralisation n'est plus dans le passé, mais dans le présent, et il a pour effet de nous prémunir contre toute erreur, de nous mettre en garde contre notre précipitation. Le principe général étant plus étendu que la proposition particulière, « l'esprit est porté, sans en avoir conscience, à accorder plus d'attention au procédé lui-même et à peser avec plus de soin la valeur de l'expérience invoquée comme fondement de l'inférence ». Mais surtout, s'il s'agit

1. *Log.*, II, 3, 6.
2. *Ibid.*, II, 3, 4.

d'un cas particulier, nous pouvons être emportés par la passion et n'y pas regarder d'assez près : nous y regardons à deux fois s'il s'agit de porter un jugement sur toute une classe de faits. Par exemple, on pouvait penser peut-être au temps de Marc-Aurèle, d'après la vie des Antonins, que Commode serait un bon empereur; mais qui aurait osé dire d'une manière générale : Les empereurs romains sont bons? Le souvenir de Néron et de Domitien aurait aussitôt protesté[1]. De même, il suffit souvent de donner la forme générale à une proposition pour en découvrir la fausseté. C'est donc là une sorte de contre-épreuve par laquelle il est toujours possible, souvent utile, nécessaire même, quand on veut avoir l'assurance d'une parfaite exactitude scientifique, de faire passer les inférences. Seulement il faut remarquer que, même alors, le cas particulier n'est pas *inféré de* la proposition générale, mais des premières expériences. Le nerf de la preuve, la garantie, se trouve, non dans cette proposition en tant que générale, mais, ici comme partout, dans les *faits*, les *choses* qu'elle résume. Au fond, c'est la même chose de dire d'après les cas particuliers observés : Le duc de Wellington est mortel, ou : Tous les hommes sont mortels. Les deux affirmations sont contemporaines et égales; l'une n'est pas fille de l'autre : elles sont sœurs. « Si de l'observation et de l'expérience on peut conclure à un fait nouveau, on peut par cela même conclure à un nombre infini de ces mêmes faits[2]. » — « Un homme donne six sous du même droit qu'il dispose de toute sa fortune; mais il n'a pas besoin, pour faire légalement le moins, d'affirmer formellement son droit de faire le plus[3]. » En un mot, de quelque manière qu'on comprenne le rôle de la proposition générale, elle n'est pas une partie nécessaire de la preuve : le raisonnement se réduit toujours à une inférence du particulier au particulier, et les faits réels observés dans l'expérience sont les seuls agents de la démonstration.

Par suite, en logique, on devra renoncer à dire que la con-

1. *Log.*, II, 3, 5.
2. *Ibid.*, II, 3, 5. Cf. 7.
3. *Ibid.*, II, 3, 8.

clusion est *tirée* de la majeure : il faudra dire qu'elle est obtenue *conformément* à la majeure[1].

Par là, on comprend que le syllogisme est théoriquement légitime, pratiquement utile; il a donc sa place marquée dans la logique de la vérité comme dans la logique de la conséquence.

Mais il n'y doit occuper qu'une place subalterne. Il n'est pas, en effet, une forme particulière de raisonnement : il n'est qu'un cas de l'induction. Il ne sert qu'à s'assurer que l'inférence inductive a été bien faite; il légalise le raisonnement, il est une « sûreté collatérale ».

Enfin il ne faut plus dire que le syllogisme repose sur ce principe que ce qui est vrai d'une classe peut être affirmé (ou nié) de tout ce qui est renfermé dans la classe : le *dictum de omni et nullo* n'est pas le principe du syllogisme. Le vrai principe est celui-ci : Deux choses qui existent constamment avec une troisième coexistent entre elles, ou encore : Un signe du signe est un signe de la chose signifiée : *nota notæ est nota rei ipsius*[2].

II

La logique de Mill, on le voit, se rattache très étroitement à diverses théories psychologiques soutenues par ce philosophe : il faudra donc, pour apprécier la valeur de cette logique, commencer par l'examen de la psychologie sur laquelle elle repose.

On doit d'abord accorder à Stuart Mill que nulle idée générale ne se présente à la conscience sans un cortège d'images concrètes; mais il reste à savoir s'il n'y a jamais dans la conscience que ce cortège d'images. On peut à la rigueur distinguer deux sortes de généralisations. L'une, confuse et vague, ne consiste que dans le rapprochement et la juxtaposition de certaines images qui se détachent d'un tout concret dont elles font partie, sans autre raison qu'une habitude contractée : c'est celle que Mill a décrite. A vrai dire,

1. *Log.*, II, 3, 4.
2. *Ibid.*, II, 2, 3. *Phil. de Hamilton*, ch. XIX, p. 419.

nous généralisons souvent ainsi, et il est probable que les animaux ne généralisent pas autrement : c'est en ce sens du moins qu'on peut dire avec Stuart Mill qu'ils généralisent[1]. Mais n'y a-t-il pas d'autres cas où, nous représentant les mêmes images de la même manière, nous avons en outre le sentiment, nous savons que ce sont les mêmes qui reparaissent chaque fois qu'elles forment un tout, une classe? Nous ne les pensons plus seulement alors comme juxtaposées, mais comme unies par un lien permanent, comme formant un groupe qui demeure le même à travers les divers moments du temps. Elles sont la matière du concept; mais il y a aussi une forme qui n'est pas moins nécessaire pour que le concept existe, il y a un type, une règle invariable d'après lesquels nous assemblons les diverses parties dont il se compose, qui survit aux assemblages que nous formons, qui est d'une autre nature et d'un autre ordre. Ce qui constitue le concept, ce n'est pas seulement le fait que les images apparaissent ensemble : c'est l'idée qu'elles forment une classe, un groupe ou genre défini, définitif et définissable. Il faut bien que nous ayons par devers nous une règle ou un type puisque, dans la définition, nous traçons les limites du concept, puisque nous repoussons certaines images, que nous en accueillons d'autres, que nous distinguons celles qui en font toujours partie et celles qui n'y entrent que par accident, quel que soit d'ailleurs le nombre de ces éléments, et qu'il faille ou non n'y considérer que des propriétés essentielles, comme celles qu'expriment les jugements analytiques, ou y reconnaître des qualités accessoires, comme celles que traduisent les jugements synthétiques. La grande raison de Mill, fidèle, il est vrai, à ses principes empiriques, pour ne pas tenir compte de ce lien, de ce caractère de permanence, c'est qu'en lui-même il n'est pas objet de sensation. Mais ce n'est qu'un rapport, et, comme l'avait fort bien vu Hamilton[2], injustement critiqué par Mill sur ce point, un rapport ne saurait être représenté dans l'imagination. Mais de ce qu'il n'est pas une présentation directe des sens, il ne s'ensuit

1. *Phil. de Hamilton*, ch. XVII, p. 378.
2. *Ibid*, ch. XVII, p. 368.

pas qu'il ne soit rien : et Mill, qui reconnaît des relations comme objets de pensée, ne saurait le soutenir. Ce lien est dans l'esprit; on peut même dire qu'il est, en un sens, dans les choses : car les éléments de nos concepts ne sont juxtaposés dans l'esprit que parce que les phénomènes qu'ils expriment sont simultanés dans la réalité. Nous traduisons cette union réelle à notre manière; l'idée est l'équivalent subjectif de la loi objective qui préside à l'apparition des phénomènes.

Sur la nature et l'origine de ces concepts, diverses explications peuvent être proposées. On peut concevoir que l'esprit, au contact des choses, les trouve ou les retrouve, par intuition ou par réminiscence, de façon à les appliquer ensuite aux choses sensibles ou même à les substituer complètement aux choses sensibles, comme des vérités plus hautes et plus sûres. Telle était la doctrine de Platon. On peut concevoir que les choses sensibles soient, non seulement l'occasion à propos de laquelle l'esprit les connaît, mais une condition nécessaire; l'esprit les découvrirait, les démêlerait peu à peu dans les choses elles-mêmes, de façon à entrer lentement en possession de ce qui lui appartient, les trouvant dans les choses parce qu'il s'y trouve lui-même, ressaisissant ce qui est à lui, à peu près comme l'insensé ou l'homme ivre qui revient à la raison : telle est l'opinion d'Aristote. On peut concevoir que l'esprit, pour imposer aux choses ses lois *a priori*, se rende compte de l'application qu'il fait de ses lois à chaque groupe de sensations données, dégage la règle suivant laquelle il les construit, le mode ou, pour parler comme Pythagore, le nombre d'après lequel il les combine, ce mode, ce nombre, ou cette règle, ce *monogramme* ou ce *schème* étant à la fois distinct des images sensibles et des pures idées de la raison, et intermédiaire entre les unes et les autres : telle paraît avoir été la pensée de Kant dans sa théorie du *schématisme* de l'entendement pur [1]. On peut même concevoir, à

1. « Le concept du chien, par exemple, désigne une règle par laquelle mon imagination peut se représenter d'une manière générale la figure d'un quadrupède, sans être astreinte à quelque forme particulière que m'offre l'expérience, ou même quelque image possible que je puisse montrer *in concreto*. » (*Crit. de la raison pure*, II, 1, p. 202, t. I, trad. Barni.)

un point de vue purement empirique, que chaque objet laisse dans l'esprit une sorte d'empreinte, et que, d'une multitude d'empreintes semblables laissées par une multitude d'objets semblables, il naisse une empreinte unique qui en soit comme la résultante, à peu près comme dans les expériences de M. F. Galton, où vingt portraits de personnes d'une même famille superposés dans l'appareil du photographe donnent le type de cette famille : il doit être seulement entendu que ce type ou cette résultante n'est pas uniquement la loi inconnue et aveugle d'après laquelle les images se produisent et se groupent dans l'esprit : cette loi, du moins, tombe elle-même sous les prises de la conscience; elle n'est pas la cause invisible et présente de la juxtaposition des images, mais la loi connue et reconnaissable qui préside à leur groupement. L'esprit ne reconnaît pas seulement les choses semblables après qu'elles lui sont apparues : il sait qu'elles sont semblables et par quoi elles se ressemblent.

Sur la valeur objective de ces concepts, on peut aussi soutenir diverses opinions. On peut croire avec Platon et Aristote qu'ils sont la vraie réalité et existent plus et mieux que les choses sensibles elles-mêmes, qui n'en seraient qu'une ombre affaiblie. On peut croire avec Kant qu'ils n'existent que dans l'esprit, qu'ils sont imposés *a priori* aux choses sensibles, et que les choses ne pourraient s'y soustraire sans cesser d'être intelligibles. On peut croire enfin plus modestement que ce sont des symboles appauvris et diminués, que l'esprit substitue à la complexité des choses sensibles. L'essentiel est de remarquer que, dans tous les cas, les concepts sont des créations de l'esprit, que l'esprit, en les formant, s'affranchit de la réalité, soit pour la dépasser, soit pour l'égaler, soit pour la remplacer : il travaille pour son compte; les concepts sont sa chose, et, une fois qu'il les a formés, il n'a plus à s'occuper de ce qui lui est étranger. Voilà ce qui suffit à la logique et ce qui lui est nécessaire. C'est une des meilleures remarques de Stuart Mill que la logique n'a pas à s'occuper des questions de métaphysique. Elle demande cependant soit à la psychologie, soit à la théorie de la connaissance ou à la métaphysique, qu'il soit accordé que le concept est par lui-même quelque chose,

qu'en fait nous pensons l'universel. Ce point accordé, elle existe. Si on le lui refuse, elle disparaît.

Cependant Mill l'a refusé et a constitué une logique. C'est qu'il ne l'a refusé qu'en paroles et, après avoir dit expressément que « nous ne pensons pas par concepts », il ramène comme à la dérobée ces concepts qu'il a prétendu exclure, et dont le logicien ne peut se passer. Rien ne mettra mieux en lumière cette inconsistance de la pensée de Mill que la discussion qu'il eut, sur ce point, avec Herbert Spencer. Spencer, poussant jusqu'à ses extrêmes conséquences le principe posé par Mill, a refusé de reconnaître aux concepts, même tels que les entend Mill, aucun rôle dans le travail de la pensée. Pour lui, l'idée d'homme par exemple, dans le paradigme ordinaire du syllogisme, n'apparaît pas dans la pensée. On ne pense pas aux qualités communes à tous les hommes quand on dit que Socrate est homme, car Socrate ne possède pas *les mêmes* attributs que ceux qui sont connotés par le mot homme, mais seulement des attributs exactement *semblables*[1] : l'humanité doit être considérée comme un attribut différent dans chaque homme différent. En d'autres termes, il n'y a plus du tout d'idée générale, mais seulement des faits particuliers; ce sont bien cette fois les choses réelles, et elles seules, qui sont l'objet de la pensée. Mais Stuart Mill ne veut pas aller jusque-là. « Tout nom général, dit-il, abstrait ou concret, dénote ou connote une ou plusieurs ressemblances (entre les sensations produites en nous par les objets extérieurs). On ne niera probablement pas que, si cent sensations sont absolument semblables, on devra dire que leur ressemblance est *une* ressemblance, et non qu'elle consiste en cent ressemblances qui se ressemblent l'une à l'autre. Les choses comparées sont multiples, mais ce qui leur est commun à toutes doit être considéré comme unique, de même précisément que le nom est conçu comme un, quoiqu'il corresponde à des sensations de son numériquement différentes, chaque fois qu'il est prononcé. Le terme général homme ne connote pas les sensations dérivées en une fois d'un homme et qui, évanouies, ne peuvent pas plus revenir

1. *Principes de psychologie*, t. II, VI, 6, p. 60, trad. Ribot et Espinas.

que le même éclair. Il connote le type général des sensations constamment dérivées de tous les hommes, et le pouvoir (toujours un) de causer les sensations de ce type[1]. »

Ainsi, tout à l'heure, le nom ne servait qu'à évoquer les images concrètes : à présent, il désigne, non plus ces images, mais la ressemblance constante que les groupes d'images présentent entre eux. Mais si la ressemblance, qui est connotée par le nom général, n'est plus une des images qui font partie du groupe, si elle n'est plus une chose réelle, ni une sensation, elle n'existe que dans l'esprit, car qu'est-ce qu'une ressemblance qui ne serait pas aperçue? Stuart Mill ne rétablit-il pas par là cette forme générale, ce rapport, qui ne va pas sans les images, mais qui est autre chose que les images, et que nous l'avons vu nier péremptoirement? Il n'y a de concept, ou de signification du nom, que si la ressemblance est connue : or la ressemblance n'est pas perçue comme une sensation; elle est *pensée*. C'est donc un acte intellectuel qui fait le concept : Mill a passé sans s'en apercevoir du nominalisme au conceptualisme; il est conceptualiste sans le savoir. Spencer ne s'y est pas trompé, et il a constaté expressément la grande différence qui sépare ici sa théorie de celle de Mill[2].

Par suite, on voit que c'est bien à tort que tout à l'heure, parlant pour un instant le langage de Mill, nous consentions à reconnaître une généralisation vague et irréfléchie; ce rapprochement d'éléments divers, qui se reproduit toujours le même, mais sans qu'on sache qu'il est le même, n'est qu'une ébauche, une ombre de généralisation : il imite la généralisation, comme Leibnitz disait que la mémoire imite la raison; il est à la généralisation réfléchie, celle qui connaît la ressemblance, ce qu'un bégaiement est à la parole : c'est le premier effort d'une nature qui s'essaye à la généralisation et la pressent, sans y atteindre encore. Ce sont les matériaux de la généralisation; mais des pierres ne font pas un mur, et une cohue n'est pas une armée.

La théorie du jugement prête le flanc à des critiques

1. *Log.*, II, 2, 3, note.
2. *Princ. de psychol.*, p. 63, note.

analogues. Assurément, il peut arriver à chacun de nous, en apercevant de l'eau, de songer à la rouille du fer : c'est une association d'images comme il s'en produit souvent; c'est une simple suggestion, ce n'est pas un jugement. On peut même dire que chacun de nos jugements, à l'exception des jugements d'existence, a pour origine, pour condition, pour occasion un de ces rapprochements d'images qui se font naturellement dans l'esprit et qui sont comme l'écho des perceptions passées. Il arrive même que, les images étant aussi accouplées, nous nous attendions à voir se produire les faits auxquels elles correspondent; il ne faut pas nier qu'ordinairement une sorte de croyance accompagne chacune de nos représentations ou de nos synthèses à mesure qu'elles apparaissent dans l'esprit; ce n'est que par abstraction qu'on isole l'idée et la croyance. Mais, même alors, les synthèses accompagnées de cette sorte de croyance spontanée ne sont pas encore des jugements : ce ne sont que des ébauches du jugement, des esquisses ou des projets; ce sont des jugements avant la lettre. Le vrai jugement implique connaissance et réflexion. Il faut pour juger que nous ayons des idées, c'est-à-dire des images formant un groupe distinct, et que les idées soient rapprochées dans l'esprit, de telle sorte que le rapport qui les unit soit clairement aperçu : il faut que ce lien non seulement se *produise* dans l'esprit, mais qu'il soit *pensé*. On ne juge, dans le vrai sens du mot, qu'en connaissance de cause : même quand il est faux, le jugement suppose toujours que deux idées ont été unies par un lien factice, et c'est même en cela seulement, comme on l'a montré cent fois, qu'il est faux. En d'autres termes, il n'y a de jugement véritable que là où des idées générales, des concepts sont comparés par l'esprit : les anciens logiciens avaient bien raison de dire que juger, c'est découvrir entre les idées des rapports de convenance ou de disconvenance.

Aussi bien Stuart Mill en convient lui-même quand il fait voir ce que c'est que décrire un objet. « Nous ne pouvons, dit-il excellemment, décrire un fait sans y mettre plus que le fait. La perception ne porte que sur une chose particulière; mais décrire cette chose, c'est affirmer une connexion entre elle et toutes les autres choses dénotées ou connotées par les

termes employés. Commençons par l'exemple le plus élémentaire qu'on puisse concevoir. J'éprouve une sensation visuelle, et j'essaye de la décrire en disant que je vois quelque chose de blanc. En parlant ainsi, je ne me borne pas à attester ma sensation, je la classe. J'affirme une ressemblance entre la chose que je vois et toutes celles que les autres ont comme moi coutume d'appeler blanches. J'affirme qu'elle leur ressemble dans la circonstance qui détermine leur similitude et qui fait qu'on applique à toutes le même nom. Et ce n'est pas là seulement une des manières de décrire une observation, c'est la seule. Que je prenne note de mon observation pour mon propre usage dans l'avenir, ou que je veuille la publier au profit d'autrui, je dois toujours affirmer une ressemblance entre le fait que j'ai observé et quelque autre chose. Toute description est essentiellement l'énonciation d'une ou de plusieurs ressemblances[1]. » Ce que Mill dit ici de la description s'applique très exactement à l'acte même de la pensée. Tant que je me borne à avoir la sensation de blanc sans la distinguer des autres et sans la rapporter à un groupe distinct, je ne juge pas : le jugement commence avec la formation d'une classe. Les mots ne font rien à l'affaire : ce n'est pas parce que nous nommons une chose que nous découvrons ses ressemblances avec d'autres. Nous la nommons parce que nous découvrons les ressemblances. Connaître une chose, c'est se la décrire à soi-même mentalement. Personne n'a mieux que Mill en ce passage reconnu et marqué la différence qui sépare la sensation de la pensée.

N'est-ce pas d'ailleurs la même doctrine que professe encore Mill lorsque, parlant des jugements généraux, il trouve dans toutes les propositions de ce genre l'affirmation que certains groupes de faits « sont *toujours* donnés ensemble[2] ». Introduire le mot *toujours*, n'est-ce pas rétablir ce caractère d'universalité sans lequel la pensée ne se distingue plus de la simple sensation? N'est-ce pas reconnaître que les faits agissent dans la conscience, non plus seulement à titre de faits isolés, mais comme des groupes, des lois ou des idées?

1. *Log.*, IV, 1, 3.
2. *Ibid.*, I, 5, 4.

Ce qu'il blâme, c'est la formule conceptualiste par laquelle on exprime le rapport de ces idées : c'est mal parler, à son gré, de dire : L'idée de l'eau contient l'idée de rouiller le fer. Mais c'est encore plus mal parler que de supposer et de donner à entendre que la proposition exprime le *fait* que l'eau rouille le fer : car on vient de le voir, de l'aveu de Mill, ce qu'elle exprime, c'est que les deux choses, l'eau et la rouille du fer, sont *toujours* données ensemble, et cela n'est pas un fait, mais une loi. On peut bien dire que chaque fait d'observation contribue pour sa part à suggérer ou à autoriser cette affirmation, et qu'il est à ce titre, *pro tanto*, le *fundamentum relationis*; mais ce que la proposition exprime directement, c'est la *ressemblance* entre les diverses expériences où nous avons vu l'eau rouiller le fer. Le nom, Mill en convient dans sa polémique avec M. Spencer, exprime, non les choses particulières, mais leur *ressemblance*, le *type* qui leur est commun; il n'y a plus qu'un pas à faire pour reconnaître que la proposition exprime, non une succession de faits, mais la *ressemblance* de diverses successions de faits, leur *type* commun. Si c'est trahir la logique que de considérer le nom ou le concept comme correspondant à un fait, une chose particulière, c'est la trahir tout autant que de considérer la proposition comme exprimant une relation entre deux faits[1]. Les groupes, les classes, les concepts, sont les vrais termes du rapport. Par suite, le rapport lui-même, comme les termes, cesse d'être envisagé comme un événement particulier et empirique : il devient universel et constant; il n'est plus dans le temps ou dans le devenir; il ne faut plus l'exprimer en termes d'expérience, mais en langage intellectuel. C'est pourquoi on ne dit plus que les idées ou les choses se succèdent, ou s'accompagnent les unes les autres : on dit qu'une idée *convient* à une autre, ou qu'elle est *contenue* dans une autre (de savoir laquelle de ces expressions doit être préférée, c'est ce dont nous n'avons pas à nous préoccuper ici); en un mot, la proposition en logique est aux successions de faits ce que

1. Ici encore, il serait aisé de trouver Mill en contradiction avec lui-même. M. Stanley Jevons, dans les articles déjà mentionnés de *Contemporary Review*, a cité et fort habilement opposé une foule de textes contradictoires (janvier 1878).

le concept est aux faits particuliers : l'une et l'autre expriment moins les phénomènes que le lien établi entre eux par l'esprit, à ses risques et périls, les phénomènes vus par l'esprit, ainsi que l'exigent et sa nature et les conditions de la science. Quand je dis : Le feu cause la chaleur, il est très vrai, comme le dit Mill, que je ne considère pas mon idée du feu comme causant mon idée de la chaleur. Dans la pratique, c'est bien une relation entre deux phénomènes que j'entends affirmer. Mais, si j'ai le *droit* d'affirmer cette relation à propos de phénomènes particuliers, c'est en raison du rapport que j'ai établi auparavant entre l'idée du feu et la classe des choses qui causent de la chaleur.

Au fond, Mill ne dit pas autre chose quand il considère la proposition comme signifiant « qu'un groupe d'attributs *accompagne constamment* un autre groupe[1] ». Il s'efforce de changer les mots, et pour dire la même chose que les conceptualistes, il parle un autre langage.

Cependant, si disposé que l'on soit à porter son attention sur les faits d'observation qui ont donné lieu au rapprochement des idées et en sont, au point de vue objectif, la garantie, il faut tenir compte des avantages du langage conceptualiste : il met en pleine lumière, il signale à l'attention ce caractère d'universalité qui, dans le concept, on l'a vu, est l'essentiel. A ne considérer que les faits, on est tenté, l'attention étant absorbée par eux, de ne pas voir les liens qui les unissent ou de n'y pas attacher assez d'importance. Si les faits seuls sont représentés dans ma conscience, je serai porté à dire : Tous les hommes sont blancs, comme je dis : Tous les hommes sont mortels; car, dans mon expérience, ces deux représentations s'associent plus aisément. Il en sera autrement si je veux dire : L'idée d'homme enferme l'idée de blancheur. L'effort que je ferai pour généraliser m'avertira de mon erreur : dirigée vers la classe et détournée des individus, ma pensée ne sera plus tentée d'affirmer ce qui ne s'applique pas au genre tout entier.

Enfin c'est une nécessité pour l'esprit de procéder toujours ainsi : connaître une chose, c'est toujours lui trouver une

1. *Log.*, I, 5, 4.

ressemblance avec d'autres objets déjà connus, c'est la ranger parmi eux, la cataloguer et lui assigner une place. La science n'est en fin de compte qu'une immense classification qui doit correspondre à l'ordre réel des choses; mais aux choses, qui n'entrent pas commes telles dans l'esprit, on substitue les idées qui sont leurs équivalents ou leurs symboles.

Mais, s'il en est ainsi, il faudra que nous ayons des classes préformées, des cadres tracés d'avance, où devra prendre place toute connaissance future? C'est l'objection que Mill ne manque pas de faire : « On emploie généralement, dans ces discussions, des formes de langage qui semblent supposer que la classification consiste dans l'arrangement et le groupement d'individus définis et connus; que, lorsque les noms furent imposés, on considéra tous les objets individuels de l'univers, qu'on les distribua en segments et en listes, et qu'on donna aux objets de chaque liste un nom commun, en répétant cette opération *toties quoties* jusqu'à ce qu'on eût inventé tous les noms généraux de la langue; ce qui, une fois fait, s'il arrive qu'on veuille savoir si un nom général peut être attribué avec vérité à un certain objet particulier, on n'a en quelque sorte qu'à parcourir le catalogue des objets auxquels ce nom fut appliqué et à voir si l'objet en question se trouve parmi eux. Les auteurs de la langue auraient ainsi prédéterminé tous les objets qui devaient composer chaque classe, et nous n'aurions plus maintenant qu'à consulter les registres de leurs décisions. Exposée ainsi toute nue, une doctrine aussi absurde ne sera avouée par personne; mais, si les explications communément admises de la classification et de la nomenclature n'impliquent pas cette théorie, il faut qu'on montre comment elles seraient conciliables avec quelque autre[1]. »

Cette doctrine absurde est précisément celle que professait Mill tout à l'heure dans le remarquable passage que nous avons cité, et où il nous montre en quoi consiste la description d'une chose. Et si absurde que cela puisse paraître à Mill, il est parfaitement vrai que tout homme d'esprit adulte

1. *Log.*, I, 5, 3.

et exercé (conditions que suppose la logique) possède par devers lui une liste de toutes les choses possibles, un vaste répertoire qu'il parcourt pour y trouver la place des choses qu'il veut connaître : ce répertoire, c'est la langue. Apprendre une langue, c'est distribuer les choses en segments et en listes; connaître la signification des mots, c'est distinguer les frontières qui séparent les diverses classes de choses. La langue est une science implicite. Condillac avait tort de dire qu'une science est une langue bien faite; mais il est vrai qu'une langue est une science souvent mal faite, sans doute, mais qui contient toujours, à y regarder de près, une très grande part de vérité. Elle est le résumé de tant d'expériences, de tant d'observations, de tant de leçons! Elle représente la connaissance du monde telle que l'avaient ceux qui l'ont faite. La savoir, c'est connaître, non seulement des mots, mais des choses; elle n'est pas aussi purement formelle qu'on le dit souvent; et, pour le dire en passant, c'est la raison pour laquelle l'étude de la grammaire et particulièrement des langues mortes est d'une si haute importance pour la bonne éducation de l'esprit. On voit bien le rôle du langage, et on aperçoit clairement les fonctions logiques de l'esprit, quand on considère la manière dont les enfants apprennent à parler. Ils connaissent mal la signification des mots, et ils n'ont à leur disposition qu'un vocabulaire restreint. Cependant, il faut à tout prix, lorsqu'un objet se présente à eux, qu'ils lui donnent un nom et le fassent entrer dans une classe : de là tant d'efforts ingénieux, des audaces souvent heureuses, des rapprochements inattendus, que nous admirons ou qui nous font sourire. L'insuffisance même de la liste où ils veulent trouver la place et le nom de toutes choses montre bien la nécessité de cette liste, et la fonction généralisatrice de l'esprit ne se marque nulle part mieux que par ces généralisations impuissantes ou inexactes. Ainsi font les gens peu instruits dont le langage souvent étonne ou amuse; ainsi font, à des degrés différents, tous les hommes. Au moment où s'éveille la pensée réfléchie, la pensée logique, nous sommes tous en possession de cette liste d'idées, de cette nomenclature des choses, qui sera la clef de nos connaissances futures. Et s'il arrive qu'on modifie les cadres tout faits pour les

mettre mieux en harmonie avec la réalité (ce qui n'est pas facile, comme chacun sait), c'est à condition de s'en être d'abord servi. Les progrès de la pensée peuvent les améliorer; mais seuls ils ont rendu possibles les progrès de la pensée.

Les mêmes défauts se retrouvent encore dans la théorie du raisonnement telle que l'a conçue Stuart Mill.

Psychologiquement, la théorie de Mill sur les inférences du particulier au particulier nous semble parfaitement exacte. Les choses se passent bien telles qu'il les a décrites. A propos d'un fait ou d'une sensation actuelle, des souvenirs reparaissent, des associations d'idées s'établissent qui introduisent l'expérience passée dans la connaissance présente et aident à former celle-ci par analogie avec la première. La description que fait Mill à l'aide d'exemples très ingénieusement choisis est fidèle; mais est-elle complète? N'y a-t-il pas autre chose que ces rapprochements de faits dans la conscience? Voilà la question, et Mill n'y a pas répondu d'une manière satisfaisante. De même que les concepts et les jugements, tels qu'il les définit, ne sont à vrai dire que des matériaux pour les vrais concepts et les vrais jugements, de même le raisonnement, tel qu'il l'entend, n'est qu'un pseudo-raisonnement, une esquisse qui ne mérite pas de porter le nom de l'œuvre achevée.

Ce que Mill explique, c'est la *suggestion* de la preuve, mais non pas la preuve elle-même. A ses yeux, ces différents termes : association d'idées, inférence, raisonnement, sont équivalents. Mais c'est là une véritable confusion d'idées. Quand nous disons qu'une chose est la preuve d'une autre, nous avons sans doute l'idée ou le souvenir de la chose connue, qui sert à déterminer la chose inconnue; mais cette idée n'est une preuve que si nous nous croyons fondés en droit à inférer l'une de l'autre. Autre chose est *avoir* l'idée qui sert de preuve; autre chose *savoir* qu'elle est une preuve. La preuve ne peut pas, comme la prose de M. Jourdain, ne pas être connue, en tant que preuve, de celui qui l'invoque. Si elle n'est pas connue, est-elle une preuve au vrai sens du mot? La *raison* pour laquelle on affirme une chose est-elle vraiment une raison, si l'on ne sait pas qu'elle l'est?

C'est ici le point capital du débat. Stuart Mill a bien vu la difficulté, et il a essayé de la résoudre : il distingue l'acte par lequel l'esprit trouve une preuve de celui par lequel il se rend compte de la valeur de cette preuve. « Je ne peux pas accorder, dit-il, que la constatation des preuves de fait, c'est-à-dire de la correction de l'induction, est une partie de l'induction même : à moins de vouloir dire que l'assurance qu'on se donne que ce qu'on a fait est bien fait est une partie de la chose faite.... Un copiste soigneux vérifie la transcription en la collationnant avec l'original; et, si aucune erreur ne s'y rencontre, il reconnaît que la copie a été bien faite; mais on ne peut pas dire que la revision de la copie fait partie de l'acte de copier. La conclusion dans une induction est tirée des faits apportés en preuve, et non de ce que ces faits ont été reconnus suffisants[1]. » — Nous soutenons que parler de preuve, c'est admettre que les faits invoqués ont été reconnus suffisants, et que, tant qu'ils ne l'ont pas été, il n'y a de preuve en aucun sens.

Sans doute on peut trouver une preuve et raisonner juste sans faire œuvre de logicien et sans se demander si l'on a appliqué les règles d'Aristote; mais on ne raisonne pas sans se demander si l'on a raison et sans se dire qu'on a raison. Le paysan du Danube ne connaît pas l'*Organon*, mais il voit très clairement que ses arguments sont bons, et il peut dire pourquoi ils le sont. Si étrange que cela paraisse à Mill, l'assurance qu'on se donne que la raison invoquée est bonne fait partie de l'acte de raisonner. Son exemple du copiste qui vérifie sa transcription n'est pas juste; il faudrait demander si le copiste, au moment où il copie, a un modèle, et si c'est encore copier que de reproduire sans s'en douter un texte préalablement existant.

Il faudrait s'entendre une bonne fois sur le sens des mots *inférence*, *raisonnement*, *raison*, que nous voyons employés partout à tort et à travers. Appelle-t-on inférence l'opération par laquelle l'esprit passe, est conduit d'une idée à une autre, seulement en fait, et sans se préoccuper du droit? Alors l'inférence et le raisonnement ne sont plus que de simples associations d'idées; et à quoi bon deux mots pour désigner

1. *Log.*, II, 3, 8.

mettre mieux en harmonie avec la réalité (ce qui n'est pas facile, comme chacun sait), c'est à condition de s'en être d'abord servi. Les progrès de la pensée peuvent les améliorer; mais seuls ils ont rendu possibles les progrès de la pensée.

Les mêmes défauts se retrouvent encore dans la théorie du raisonnement telle que l'a conçue Stuart Mill.

Psychologiquement, la théorie de Mill sur les inférences du particulier au particulier nous semble parfaitement exacte. Les choses se passent bien telles qu'il les a décrites. A propos d'un fait ou d'une sensation actuelle, des souvenirs reparaissent, des associations d'idées s'établissent qui introduisent l'expérience passée dans la connaissance présente et aident à former celle-ci par analogie avec la première. La description que fait Mill à l'aide d'exemples très ingénieusement choisis est fidèle; mais est-elle complète? N'y a-t-il pas autre chose que ces rapprochements de faits dans la conscience? Voilà la question, et Mill n'y a pas répondu d'une manière satisfaisante. De même que les concepts et les jugements, tels qu'il les définit, ne sont à vrai dire que des matériaux pour les vrais concepts et les vrais jugements, de même le raisonnement, tel qu'il l'entend, n'est qu'un pseudo-raisonnement, une esquisse qui ne mérite pas de porter le nom de l'œuvre achevée.

Ce que Mill explique, c'est la *suggestion* de la preuve, mais non pas la preuve elle-même. A ses yeux, ces différents termes : association d'idées, inférence, raisonnement, sont équivalents. Mais c'est là une véritable confusion d'idées. Quand nous disons qu'une chose est la preuve d'une autre, nous avons sans doute l'idée ou le souvenir de la chose connue, qui sert à déterminer la chose inconnue; mais cette idée n'est une preuve que si nous nous croyons fondés en droit à inférer l'une de l'autre. Autre chose est *avoir* l'idée qui sert de preuve; autre chose *savoir* qu'elle est une preuve. La preuve ne peut pas, comme la prose de M. Jourdain, ne pas être connue, en tant que preuve, de celui qui l'invoque. Si elle n'est pas connue, est-elle une preuve au vrai sens du mot? La *raison* pour laquelle on affirme une chose est-elle vraiment une raison, si l'on ne sait pas qu'elle l'est?

C'est ici le point capital du débat. Stuart Mill a bien vu

la difficulté, et il a essayé de la résoudre : il distingue l'acte par lequel l'esprit trouve une preuve de celui par lequel il se rend compte de la valeur de cette preuve. « Je ne peux pas accorder, dit-il, que la constatation des preuves de fait, c'est-à-dire de la correction de l'induction, est une partie de l'induction même : à moins de vouloir dire que l'assurance qu'on se donne que ce qu'on a fait est bien fait est une partie de la chose faite.... Un copiste soigneux vérifie la transcription en la collationnant avec l'original; et, si aucune erreur ne s'y rencontre, il reconnaît que la copie a été bien faite; mais on ne peut pas dire que la revision de la copie fait partie de l'acte de copier. La conclusion dans une induction est tirée des faits apportés en preuve, et non de ce que ces faits ont été reconnus suffisants[1]. » — Nous soutenons que parler de preuve, c'est admettre que les faits invoqués ont été reconnus suffisants, et que, tant qu'ils ne l'ont pas été, il n'y a de preuve en aucun sens.

Sans doute on peut trouver une preuve et raisonner juste sans faire œuvre de logicien et sans se demander si l'on a appliqué les règles d'Aristote; mais on ne raisonne pas sans se demander si l'on a raison et sans se dire qu'on a raison. Le paysan du Danube ne connaît pas l'*Organon*, mais il voit très clairement que ses arguments sont bons, et il peut dire pourquoi ils le sont. Si étrange que cela paraisse à Mill, l'assurance qu'on se donne que la raison invoquée est bonne fait partie de l'acte de raisonner. Son exemple du copiste qui vérifie sa transcription n'est pas juste; il faudrait demander si le copiste, au moment où il copie, a un modèle, et si c'est encore copier que de reproduire sans s'en douter un texte préalablement existant.

Il faudrait s'entendre une bonne fois sur le sens des mots *inférence*, *raisonnement*, *raison*, que nous voyons employés partout à tort et à travers. Appelle-t-on inférence l'opération par laquelle l'esprit passe, est conduit d'une idée à une autre, seulement en fait, et sans se préoccuper du droit? Alors l'inférence et le raisonnement ne sont plus que de simples associations d'idées; et à quoi bon deux mots pour désigner

1. *Log.*, II, 3, 8.

une seule et même chose? Mais ce n'est pas ainsi qu'il faut l'entendre. Au docteur Whewell, qui lui reprochait de confondre la connaissance avec les tendances pratiques, Mill répond : « Je repousse l'application des mots induction, inférence, raisonnement à des actes de pur instinct et d'impulsion animale sans intervention de l'intelligence. Mais je ne vois aucune raison de restreindre l'emploi de ces termes aux cas dans lesquels l'inférence a lieu avec les formes et les précautions requises par la rigueur scientifique[1]. » Mais entre l'impulsion animale et le raisonnement en forme, Mill n'a pas vu qu'il y a un moyen terme : le sentiment ou l'idée de la preuve peuvent être présents dans la conscience sans que l'esprit s'attarde à mettre le raisonnement en forme. En quel sens intelligible l'intelligence peut-elle intervenir dans l'opération dont il s'agit, si, en raisonnant, on ignore que l'on raisonne?

« La limitation imposée au mot, continue Mill, est arbitraire : elle n'est pas sanctionnée par l'usage[2]. » Il est vrai que dans le langage ordinaire on emploie souvent le mot raisonnement pour désigner des inférences du particulier au particulier, ou, pour mieux dire, de simples associations d'idées. C'est ainsi qu'on attribue à l'animal le raisonnement quand il lui arrive de rapprocher deux idées qui d'ordinaire ne sont pas données ensemble. C'est là, croyons-nous, un emploi vicieux de ce mot; mais on ne peut demander au langage courant une parfaite rigueur métaphysique. En revanche, quand il s'agit de l'homme, le langage ordinaire n'applique plus aussi libéralement ce terme aux opérations décrites par Mill. Pour reprendre les exemples dont il se sert, cet ouvrier teinturier, fameux par son habileté à produire de magnifiques couleurs, qui savait jeter par poignées les ingrédients au lieu de les peser, mais était incapable de rendre compte de ce qu'il faisait, dira-t-on qu'il agissait par raison? Tel est aussi le cas de ce gouverneur de colonie, d'un très bon sens pratique, mais ignorant le droit, auquel lord Mansfield conseilla de donner ses décisions, sans les motiver. Si le gouverneur a suivi ce conseil, il a peut-être agi *raisonnablement*; mais, de cet homme qui refuse de donner ses *raisons*, dira-t-on qu'il agit *par raison?*

1. *Log.*, III, 1, 2, note.
2. *Ibid.*

Il faut donc dire que l'inférence et le raisonnement sont non pas un passage quelconque, mais un passage réfléchi, raisonné, d'une idée ou d'une chose à une autre. En d'autres termes, on doit introduire dans la définition du raisonnement l'idée d'une conséquence, d'une garantie, d'un principe, d'un droit, c'est-à-dire d'un rapport non seulement empirique et donné, mais nécessaire. C'est d'ailleurs ce que Mill semble admettre quand il dit : « Inférer une proposition d'une ou de plusieurs autres préalables, la croire et vouloir qu'on la croie comme conséquence de quelque autre chose, c'est ce qui s'appelle au sens le plus large du mot raisonner[1] ».

Mais si, dans le raisonnement, il entre autre chose que des faits particuliers, s'il faut tenir compte du lien universel que l'esprit reconnaît entre les termes, on ne peut plus dire que dans le syllogisme la proposition générale ne soit qu'une « garantie collatérale » parfois superflue : elle est le nerf de la preuve. Au surplus, s'il en était autrement, il est aisé de voir que la logique disparaîtrait tout entière : en voulant sauver le syllogisme de l'accusation de pétition de principe, Stuart Mill, comme un médecin maladroit, l'a tué.

En effet, c'est autre chose d'expliquer et autre chose de justifier une affirmation : la théorie de Mill explique bien comment dans le syllogisme nous sommes amenés à trouver la conclusion; elle ne montre en aucune façon pourquoi cette conclusion est légitime. Le fait que Jacques est mort, que Thomas est mort, tous ces faits particuliers, pris ensemble, prouvent-ils que le duc de Wellington est mortel? « Il n'y a pas de contradiction, dit fort bien Mill lui-même, à supposer que tous ces individus sont morts et que cependant le duc de Wellington pourra vivre toujours[2]. » S'il n'y a pas contradiction à supposer que le duc de Wellington est immortel, il n'y a pas nécessité de le croire mortel : et, s'il n'y a pas nécessité, il n'y a pas de preuve. Comment concevoir la

1. *Log.*, II, 1, 1.
2. *Ibid.*, II, 3, 4.

preuve, ou la science en général, s'il n'y a pas quelque chose de stable et d'absolu, qui ne peut être autrement qu'il n'est? Il faudrait rayer en logique l'idée même de la preuve, comme on supprime en morale l'idée d'obligation.

A la vérité, Mill ne va pas jusque-là. Il reconnaît qu'on ne peut affirmer légitimement la mortalité du duc de Wellington que si l'on s'est assuré que cet attribut, la mortalité, accompagne toujours les attributs connotés par le mot homme, et, d'autre part, que le duc de Wellington possède ces derniers attributs. En termes un peu différents, le principe sur lequel repose le syllogisme est celui-ci : *Ce qui a une marque a ce dont cette marque est la marque.* Il suit rigoureusement de là qu'il n'y a ni syllogisme ni preuve, si l'on n'affirme pas expressément, si l'on ne vérifie pas tout au moins par un acte d'attention que tout homme est mortel, que ces attributs sont unis par un lien constant et universel : il importe peu d'ailleurs pour le moment de savoir comment cette connaissance est obtenue, si c'est par induction ou autrement. Si l'on ne porte pas son attention sur ce point, il n'y aura aucune différence entre les jeux de l'imagination et le raisonnement, entre la fantaisie et la science : les plus vagues analogies seraient des démonstrations légitimes. Mais qui ne voit que c'est précisément cet acte d'attention, nécessaire pour constituer le syllogisme et pour écarter les analogies trompeuses, qu'exprime la proposition générale du syllogisme? Et par suite comment dire que cette proposition ne fait qu'apporter une « sûreté collatérale », qu'elle est utile sans être nécessaire? Y a-t-il un raisonnement, si l'on n'a pas encore appris « l'existence de raisons suffisantes pour légitimer la conclusion »? Et si l'on connaît l'existence de ces raisons, la majeure n'est plus une superfétation : elle est le *nervus probandi.*

Au fond, la pensée de Mill sur ce point est incertaine et contradictoire. Tantôt il déclare la proposition générale nécessaire ou « indispensable »; tantôt elle est seulement « utile »; tantôt elle est superflue. Il obéit en réalité à deux tendances contraires. Comme philosophe empirique, il voudrait ôter à l'universel toute part dans le raisonnement et se borner à des faits : c'est quand il est sous l'influence de

cette tendance qu'il supprime le rôle de la proposition générale et ne voit dans le syllogisme qu'une inférence du particulier au particulier. Tantôt, au contraire, il pense et il parle comme logicien : c'est alors qu'il comprend la nécessité de la proposition universelle et qu'il la déclare indispensable; c'est alors aussi qu'il admet comme principe du syllogisme la proposition universelle : Ce qui a une marque a ce dont cette marque est la marque. Mais comme l'a fort bien montré Ch. Renouvier, ce principe exprime au fond exactement la même chose que le *Dictum de omni et nullo* : « En effet, je ne trouve pas de définition expresse du mot marque dans les passages dont je m'occupe, mais je ne crois pas me tromper en pensant que *marque* et *attribut* ont le même sens; je ne puis en apercevoir aucun autre, et cette synonymie m'est confirmée par la comparaison de la formule avec les exemples de l'auteur. S'il en est ainsi, l'emploi du mot *marque* n'est bon qu'à obscurcir la formule, tant que ne se fait pas la substitution à ce mot du mot *attribut.* Au contraire, faisons la substitution; la formule énoncée pour le cas de termes universels, — il suffit de s'occuper de celle-là, — devient : *Tout ce qui est l'attribut d'un attribut est un attribut de ce dont ce dernier est l'attribut;* c'est-à-dire très précisément : *L'attribut de l'attribut d'un sujet est un attribut de ce sujet*; soit, dans la terminologie des notions de classes : *Le genre du genre d'une espèce est un genre de cette espèce*; et par conséquent, vu la valeur toute relative que nous donnons aux mots *espèce* et *genre* pour exprimer les classes enveloppées et enveloppantes : *L'espèce d'une espèce d'un genre est une espèce de ce genre.* C'est le *Dictum de omni*, que j'ai montré être l'expression en d'autres termes de ma propre exposition : *Le contenu du contenu est contenu dans le contenant; ce qui peut être affirmé d'une classe peut être affirmé de tout ce qui est renfermé dans cette classe*[1]. » En un mot, Stuart Mill empiriste appelle le *Dictum de omni et nullo* une *solennelle futilité*; Stuart Mill logicien reprend, en modifiant un peu les termes, la même formule. — H. Spencer est à la fois bien plus radical et plus conséquent, lorsqu'il refuse d'admettre le principe du syllogisme formulé par Mill.

1. *Essais de critique générale*, t. II, p. 148, 2e édit.

La vérité est que Stuart Mill n'a pas su ou n'a pas osé aller jusqu'au bout de sa doctrine. Malgré ses apparences révolutionnaires, c'est un esprit conciliateur et modéré : il s'arrête volontiers à mi-chemin et s'efforce d'unir le passé au présent et à l'avenir : c'est ainsi qu'en morale, suivant une très fine remarque de Guyau[1], « il se place dans la plupart des questions à un point de vue intermédiaire, s'accordant avec ses adversaires sur presque tout ce qui concerne le mécanisme mental, apercevant les mêmes phénomènes qu'eux, mais les expliquant dans le fond fort différemment. Déterministe, il admet une certaine liberté; moraliste inductif, une certaine conscience; moraliste utilitaire, une certaine vertu. Il pousse successivement son système dans toutes les directions où tendent ceux de ses adversaires; mais il l'arrête assez à temps pour qu'il ne coïncide pas entièrement avec ces derniers. »

La timidité ou l'inconséquence de Stuart Mill apparaît clairement dans le débat qu'il eut, sur la question même qui nous occupe, avec Herbert Spencer. Parti du même principe, voulant, comme Mill, faire porter le raisonnement uniquement sur des *choses* et non sur des idées, mais poursuivant jusqu'au bout, avec une grande intrépidité logique, les conséquences du principe qu'il avait posé, Spencer arrive à déclarer que le syllogisme n'est rien et que la logique n'est plus. Dans tout syllogisme en effet, il faut, suivant ce philosophe, reconnaître quatre termes. C'est une impropriété de langage, on l'a vu plus haut, de dire que Socrate possède les *mêmes* attributs que les autres hommes : il possède seulement des attributs exactement semblables. « Ceci admis, il en résulte inévitablement que les éléments du syllogisme ne peuvent être réduits à moins de quatre : 1° la série d'attributs qui caractérisent tous ou chacun des objets précédemment connus, qui sont réunis en une certaine classe, laquelle série d'attributs peut être représentée dans la conscience, soit (sous forme plurielle) comme possédée par chaque échantillon de la classe, soit (sous forme singulière) comme possédée par un échantillon qui est pour l'esprit le type de la

1. *La morale anglaise contemporaine*, I, V. Paris, F. Alcan, 1879.

classe, et qui par conséquent ne peut être considérée comme *moins qu'une*, quoiqu'elle puisse être considérée comme *plus*; 2° l'attribut particulier qui est affirmé dans la majeure, comme accompagnant toujours cette série d'attributs...; 3° la série d'attributs présentée par l'individu (ou la sous-classe), semblable, mais non la même que la précédente...; 4° l'attribut particulier qu'on infère comme accompagnant cette série essentiellement semblable d'attributs. Et, si les éléments du syllogisme ne peuvent être réduits à moins de quatre, il est manifeste que l'axiome : *Les choses qui coexistent avec la même chose coexistent entre elles*, ne comprenant que trois choses, ne peut représenter l'acte mental qui coordonne les éléments du syllogisme[1]. »

En vain Stuart Mill essaye de rester d'accord avec son intrépide continuateur. « Il n'y a, dit-il, entre M. Spencer et moi qu'une question de mots[2] », et, pour maintenir cet accord, il semble même, abandonnant son principe, oublier que la logique, d'après lui, a pour objet des *choses* et non des idées. « Nous ne croyons, ni lui ni moi, qu'un attribut soit une chose réelle, objectivement existante; nous croyons qu'il est un mode particulier de nommer nos sensations ou notre attente des sensations considérées dans leur relation à l'objet extérieur qui les excite. » Mais Spencer ne l'entend pas ainsi : « Je regrette de dire que, sur cette question générale, je diverge de M. Mill d'une façon qui rend impossible tout accord sur la question particulière. Car je crois que les choses énoncées dans les prémisses et la conclusion d'un syllogisme sont les existences objectives qui sont corrélatives à mes états subjectifs. Pour reprendre l'exemple de M. Mill, les « hommes » dont on parle dans la majeure, je prétends que ce sont des existences objectives séparées et non des retours d'une idée en moi. L'arrêt de la circulation dans chacun de ces hommes (qui est un phénomène sensible impliqué par le mot abstrait « mortel »), je le regarde comme un changement qui se présente séparément dans chaque homme. Il y a autant d'arrêts distincts de la respiration qu'il

1. *Princ. de psych.*, t. II, VI, 6, p. 62, trad. Ribot et Espinas (F. Alcan).
2. *Log.*, II, 2, 3, note.

y a d'hommes distincts. Je comprends que Socrate est une autre existence indépendante, semblable aux existences classées comme hommes. Et je considère l'arrêt de sa respiration comme un autre changement distinct numériquement des autres changements que les autres hommes ont présentés successivement, mais qui leur est semblable en nature[1]. »

Par suite, le syllogisme se réduit à une simple analogie. Tel qu'on l'entend d'ordinaire, « le syllogisme est une impossibilité psychologique.... Le procédé mental qu'il sert à représenter est, *non le procédé par lequel on atteint la conclusion, mais celui par lequel on la justifie*. De là vient qu'on ne le parcourt pas tout entier, à moins qu'on n'ait besoin d'une justification. Tout le monde peut s'en convaincre en examinant comment se produisent les conclusions les plus familières. On vous dit que M. un tel, qui a quatre-vingt-dix ans, est en train de bâtir une nouvelle maison. Vous répondez immédiatement qu'il est absurde qu'un homme si près de sa mort fasse de tels préparatifs pour la vie. Mais comment venez-vous à penser à la mort de M. un tel? Vous êtes-vous d'abord répété la proposition : Tous les hommes doivent mourir? Rien de semblable. Certains antécédents vous amènent à penser à la mort comme un des attributs de M. un tel, sans penser d'abord que c'est là un attribut de l'humanité en général. Si quelqu'un ne considérait pas la folie de M. un tel comme démontrée, vous lui répondriez probablement : « Il doit mourir et bientôt », sans même faire appel au fait général. Et c'est seulement si l'on vous demandait *pourquoi* il doit mourir, que vous auriez recours par la pensée ou la parole à l'argument : Tous les hommes doivent mourir, donc M. un tel doit mourir[2]. »

Il faut reconnaître que, dans ce débat avec Stuart Mill, c'est Spencer qui a raison. Du moins, après avoir posé bien plus nettement et plus résolument que Mill le principe que le raisonnement a affaire uniquement aux *choses*, Spencer suit avec une inflexible rigueur, et sans se laisser effrayer par rien, les conséquences de ce principe. Mais, on le voit,

1. *Princ. de psych.*, p. 63, note.
2. *Ibid.*, p. 98-99.

il arrive expressément à supprimer la logique déductive. Et il faut bien qu'il en soit ainsi, si l'on admet le point de vue de l'empirisme; dans cette doctrine, en effet, il n'y a que des faits isolés, aucune loi générale, aucun principe universel. La pensée, et avec elle la science, se perd dans cet émiettement des choses, dans cette poussière d'éléments que rien ne relie entre eux. Voilà donc le point extrême où conduit la réforme tentée par Stuard Mill au nom de l'empirisme; c'est non pas la transformation, mais l'anéantissement de la logique déductive.

III

La logique est une science purement formelle. Elle ne sort pas du domaine de la pensée abstraite. Ayant affaire aux seuls concepts qui ne sont assurément pas des données de l'expérience, elle n'a pas de prise directe sur les phénomènes. Elle ne s'occupe, en dernière analyse, que de l'accord de la pensée avec elle-même : et les conclusions auxquelles elle conduit, si légitimement qu'elles soient obtenues, ne sont pas, directement et par elles-mêmes, valables pour la réalité. Si elles sont subjectivement nécessaires, elles n'ont de valeur objective que celle qu'elles empruntent aux prémisses d'où elles sont tirées, et ces prémisses, le logicien n'a pas à s'en préoccuper. Vraies ou fausses, il les traite de la même manière : elles ne sont pour lui que des hypothèses, et c'est par un acte qui ne relève pas de la logique qu'on les déclare vraies.

Par suite, la vérité logique est autre chose que la vérité réelle, en ce sens du moins qu'il ne suffit pas qu'une assertion soit logiquement irréprochable pour être conforme à la réalité. En d'autres termes, la logique (et c'est la condition de la rigueur de ses procédés) ne nous donne accès que dans un monde de possibles : elle ne pénètre pas dans le monde réel.

C'est ainsi que les anciens logiciens ont compris la logique, et c'est encore ainsi, malgré les efforts de Stuart Mill, qu'il faut la comprendre.

Toutefois, si c'est le droit strict de cette science de s'en-

fermer dans l'abstraction et d'oublier le réel, il faut convenir qu'elle a souvent abusé de ce droit. A force de n'avoir affaire qu'aux concepts, bien des logiciens se sont mis en opposition avec les choses, et les concepts n'allant guère sans les mots, à force d'être un jeu de concepts, la logique a souvent paru n'être plus qu'un jeu de mots.

Il faut avouer surtout que, si tel est l'unique office qu'elle puisse remplir, elle ne mérite pas une heure de peine. Au fond, que demandons-nous à toute science? Qu'elle nous fasse connaître la réalité, les choses telles qu'elles sont; nos idées n'ont de prix à nos yeux que par les choses qu'elles représentent. On peut penser (si l'on entend par ce mot l'élaboration abstraite des concepts) pour penser; cela s'est vu, et peut-être un peu trop souvent. Mais la pensée sérieuse et utile est celle qui mène à la croyance, et la croyance est cet acte de l'esprit qui sort de lui-même, pose les choses comme réelles et existant hors de lui telles qu'il se les représente. La pensée n'est qu'un moyen; la croyance est une fin.

N'est-il donc pas possible, sans retirer à la logique le caractère abstrait que nous venons de lui reconnaître, et sans lequel elle n'est rien, de la rapprocher davantage de la réalité, de l'interpréter de façon à lui donner le rôle et la valeur d'une vraie science, c'est-à-dire de la faire servir en quelque façon à la connaissance du réel?

En fait, la question est résolue depuis longtemps. A chaque instant nous appliquons la logique aux choses de la vie. Nous n'hésitons pas à croire, sur la foi d'un raisonnement juste, que les phénomènes se passeront dans un ordre déterminé. Dans toute science, dans toute méthode, sans excepter la méthode expérimentale, on fait une grande place à la logique. Quelles que soient les railleries dont on a poursuivi certains logiciens, personne n'oserait dire que la logique soit chose inutile. Le logicien lui-même n'oublie pas la réalité autant qu'on le pourrait croire. C'est bientôt fait d'affirmer qu'il n'a pas à se préoccuper de la vérité des prémisses qu'il emploie; en fait, il s'en préoccupe. Il n'y a pas d'hommes qui ne soient que logiciens.

Pour expliquer le passage de la pensée abstraite à la pensée concrète, que l'habitude nous a rendu si familier, on

peut dire fort simplement que, les prémisses étant posées comme vraies par un acte de croyance, qui échappe à la compétence comme à la juridiction du logicien, les conclusions légitimement tirées sont du même coup posées aussi comme vraies : la croyance se propage et s'étend des prémisses à la conclusion.

Cette solution pourrait paraître satisfaisante si les concepts qui figurent dans les prémisses étaient de même nature que les existences particulières, les phénomènes concrets sur lesquels porte ordinairement la conclusion. Mais, on l'a vu, il n'en est pas ainsi. Il reste donc à comprendre comment un acte de croyance, valable pour des concepts abstraits, est aussi valable pour des phénomènes concrets. Ce n'est assurément pas la croyance qui, à elle seule, fait la vérité ou l'erreur d'une assertion : car on sait de reste que la croyance à tous ses degrés peut s'appliquer à l'erreur. La croyance ne fait pas la vérité; elle n'a ou ne doit avoir d'autre ambition que de la constater. Si elle s'étend légitimement de la pensée abstraite à la pensée concrète, il faut qu'il y ait, indépendamment de toute croyance, entre les concepts et les phénomènes, certains liens, certains rapports constants. Différent des phénomènes qu'il représente (si la logique existe), le concept ne doit pas être étranger aux phénomènes, si la logique a une utilité pratique; c'est un point sur lequel il faut s'expliquer.

On peut objecter sans doute que c'est là une question étrangère à l'objet propre de la logique et qui appartient plutôt à la métaphysique. Nous en convenons, et il résulte expressément de ce qui précède que la logique peut être constituée tout entière sans qu'elle soit résolue. Mais on conviendra du moins que le problème métaphysique intéresse très directement le logicien et mérite d'être examiné. En tout cas, il est indispensable de se prononcer si l'on veut juger la logique de Stuart Mill : car cette logique repose tout entière sur une solution de ce problème; sa tendance manifeste est de rapprocher la logique de la réalité sensible et de montrer comment elle peut s'y appliquer.

La logique traditionnelle, telle que nous la trouvons dans le livre de Port-Royal, s'est à la vérité dispensée de l'exa-

miner; mais c'est peut-être là ce qui fait sa faiblesse et son insuffisance aux yeux des modernes.

Longtemps, en effet, la logique, dédaignant l'expérience, s'est constituée à l'aide des seules idées, sans se livrer à une enquête sérieuse sur leur nature et leur origine. Les idées venaient on ne sait d'où; on les prenait toutes faites, telles qu'elles sont dans les esprits adultes; on les considérait comme des possessions naturelles de l'esprit. Ainsi la *Logique de Port-Royal* dit bien quelques mots de l'origine des idées; mais elle passe rapidement sur cette question, et si elle consent à faire une part aux sens, fidèle à l'esprit cartésien, elle insiste surtout sur les concepts que la pensée construit à *priori*. La théorie de la définition ne distingue guère les concepts mathématiques de ces idées générales dont l'origine sensible ne saurait être sérieusement contestée; le syllogisme mathémathique, dont les prémisses sont *a priori*, n'est pas distingué du syllogisme empirique, dont les prémisses sont des propositions contingentes. Si l'on nous parle de définitions de *choses*, il faut bien entendre que ces choses sont des idées, les idées du triangle ou du carré par exemple. — On ne se préoccupait guère des rapports des idées avec la réalité parce que, à vrai dire, on les prenait pour la seule réalité. Chose significative et qui marque bien le changement qui s'est fait dans les esprits, ce qu'on nommait au moyen âge *réalisme* est précisément ce qu'on nomme aujourd'hui *idéalisme*, et peut-être, parmi les idéalistes les plus déterminés d'aujourd'hui, n'en trouverait-on pas un qui osât pousser aussi loin que les réalistes d'autrefois le dédain de la réalité sensible.

Il est vrai que la question de l'origine des idées n'appartient pas en propre à la logique : elle lui est extérieure ou antérieure; c'est le droit strict du logicien d'envisager les concepts une fois formés, de quelque manière qu'ils se soient formés. Cependant, à y regarder de près, la logique n'est pas une science entièrement indépendante : il faut, pour qu'elle soit solidement établie, que la question de l'origine des idées soit résolue, au moins à titre de prolégomènes. En fait, tout logicien a une opinion sur cette question, fût-ce une pensée de derrière la tête, et de cette opinion dépend la

conception qu'il se fait de la logique. Négliger cette question, prendre les idées toutes faites, telles qu'elles sont dans l'esprit, confondre celles qu'il construit entièrement *a priori* (s'il y en a de telles) et celles qui lui sont au moins suggérées par l'expérience, c'est se priver du moyen de distinguer sûrement celles qui sont bien formées de celles qui sont fausses; les mettre toutes sur le même pied, sans se soucier de leur provenance, sans leur demander leurs titres, c'est-à-dire sans les confronter avec les faits, c'est s'enfermer dans un monde artificiel où l'esprit ne pourra que travailler à vide et se consumera en stériles efforts. C'est précisément parce qu'elle a coupé ses communications avec le monde réel et s'est confinée dans un orgueilleux isolement que l'ancienne logique a été convaincue d'impuissance et qu'elle est tombée dans un juste discrédit. La logique est bien libre de se constituer dans l'abstraction pure, et elle ne cesse pas pour cela, au point de vue formel, d'être rigoureuse; mais elle est inutile, si elle n'a pas réglé ses concepts sur la réalité, et, comme une horloge sans balancier, elle joue follement.

A cette conception de la logique, Stuart Mill, se portant à l'extrême opposé, veut en substituer une toute différente : il remplace les idées par les faits et attribue aux choses, ou du moins aux sensations, le rôle dont on avait si longtemps investi les idées. Mais, on vient de le voir, il s'embarrasse dans des difficultés inextricables et, sous prétexte de sauver la logique, la ruine.

Cependant, si ces deux manières de concevoir la logique sont radicalement insuffisantes, la logique existe. On ne peut dire que ce soit une science vaine, celle qu'Aristote a fondée, que tant de siècles ont cultivée et appliquée. Il est aisé de la railler; mais il serait encore plus aisé de montrer que ceux qui la tournent en dérision sont, à l'occasion, les premiers à invoquer ses principes et à se réclamer de son autorité. Quel savant oserait dire que la logique n'est rien et qu'on peut la mépriser impunément? Il est vrai qu'on se contente souvent d'invoquer la logique sans savoir exactement ce qu'elle est : on en a le sentiment plutôt que la connaissance distincte; mais cela suffit pour montrer qu'elle existe et qu'elle est, au fond, la moins contestée de toutes les sciences. Les logi-

ciens, si différents que soient leurs points de départ, sont d'accord sur les applications : les auteurs de Port-Royal et Stuart Mill se donnent ici la main. Il est donc probable que les uns et l'autre ont mal reconnu les fondements de leur science.

A y regarder de près, on voit qu'aucune des deux théories n'est entièrement fidèle à son principe; c'est cette infidélité même qui y introduit ce qu'elles ont de solide et les met en harmonie entre elles et avec le sens commun.

La *Logique de Port-Royal* n'a affaire qu'aux idées et semble négliger tout mode de connaissance qui n'est pas l'entendement; mais elle fait à l'expérience sa part, sans le savoir ou au moins sans le dire. La théorie de la définition et celle de la division sont comme les portes basses par où l'expérience se glisse sans être reconnue. Les chapitres où sont traitées ces questions sont placés à la fin de la seconde partie, sans qu'on aperçoive aucun lien logique entre eux et ce qui les précède. En réalité, les genres qui semblent connus *a priori* sont des souvenirs des faits; une expérience vague les a formés; le langage les a fixés; le travail de plusieurs générations successives les a peu à peu rectifiés et mis en harmonie avec les choses, à mesure que l'observation en découvrait les inexactitudes. Une fois achevés, on oublie leur origine et on prend ces points d'arrivée de la pensée pour des points de départ; mais la pensée n'est possible et en fin de compte n'a d'utilité que grâce au contenu des idées qui est emprunté aux faits. Cette science, si dédaigneuse qu'elle soit de la réalité sensible, plonge par ses racines dans l'expérience; si bientôt elle s'épuise, c'est précisément parce qu'elle est infidèle à son origine, comme une plante qui voudrait vivre hors du sol qui l'a vue naître.

De son côté, la logique *réelle*, malgré ses efforts, ne peut s'en tenir aux seuls faits. On a vu comment Stuart Mill, à son corps défendant, fait intervenir la considération de l'universel, sinon comme facteur essentiel, du moins à titre de garantie. Introduit comme à la dérobée dans la doctrine pour justifier le raisonnement légal et scientifique, l'universel n'en sort plus; le syllogisme repose sur un principe qui, au fond, ne diffère pas de celui de l'ancienne logique; c'est ce qui permet

de donner aux faits la consistance nécessaire pour former une science.

On le voit, la distinction introduite par Mill entre la logique de la conséquence et la logique de la vérité n'est pas rigoureuse. La logique de la conséquence, par la force des choses, finit par être une logique de la vérité; car on a beau ne parler que des idées, c'est des choses mêmes que part la logique, et c'est aux choses qu'elle revient. De même, la logique de la vérité est une logique de la conséquence; car, si vraiment elle reposait uniquement sur les choses et sur les faits, elle ne pourrait connaître la vérité qu'au moment où elle est donnée dans l'expérience; elle devrait renoncer à toute prévision de l'avenir, et par conséquent ne serait plus une science. Dès l'instant qu'il est invoqué comme preuve, un fait n'est plus une chose extérieure à l'esprit et indépendante; il n'a la valeur et la fonction de preuve que par l'acte de l'esprit qui l'envisage comme tel; c'est, en un mot, une idée qui garantit d'autres idées.

En fait, on le voit, les systèmes de logique n'ont pu se constituer qu'en conciliant sans le savoir les deux points de vue que nous avons distingués et qui semblent opposés. En droit, il reste à faire voir que cette conciliation est logique et nécessaire.

La logique, suivant l'excellente définition de Stuart Mill, est la science de la preuve. Il s'agit pour elle de montrer à quelles conditions la connaissance passée, en quelque ordre de sciences que ce soit et de quelque manière qu'elle ait été acquise, peut servir de garantie à la connaissance future; avec ce qu'il sait, l'esprit veut atteindre ce qu'il ne sait pas encore, c'est-à-dire devancer l'expérience ou même la remplacer lorsqu'elle n'est pas possible. Par suite, c'est toujours à la réalité extérieure, aux choses ou aux faits que la logique a affaire; car il n'est pas de science, si l'on excepte la métaphysique, et encore pourrait-on faire des réserves sur ce point, qui ait un autre objet. Savoir, c'est toujours prédire; et on ne prédit que des événements ou des phénomènes. On a pu quelquefois, en considérant le caractère idéal des mathématiques, dire qu'elles reposent sur des hypothèses. Qui doutera sérieusement cependant que les mathématiques aient

une application légitime à la réalité? Elles ne nous intéressent qu'à cette condition, et elles n'ont jamais manqué de la remplir. Hypothétiques ou non dans leur origine, elles sont en fin de compte d'accord avec la nature. Il en est de même de la logique.

Seulement les faits pris en eux-mêmes ne peuvent pas être objets de science : c'est une vérité devenue banale depuis Socrate et Aristote. Les faits sont fugitifs et mobiles, et la science cherche ce qui est permanent et inébranlable; une fois pour toutes, Héraclite a montré la fuite éternelle des choses.

Pour résoudre cette antinomie apparente : connaître comme permanent ce qui est essentiellement instable, l'esprit n'a d'autre biais que de substituer aux faits des symboles qui leur correspondent exactement, et d'un autre côté participent de la nature de la science, c'est-à-dire soient universels. Tel est le rôle des concepts. Dans un corps vivant, les aliments ne sont assimilés qu'après avoir été élaborés et transformés; de même la pensée ne peut se rendre maîtresse de la réalité qu'après l'avoir modifiée et appropriée à sa nature. Les concepts sont les *signes*, non les *images* des choses. Spencer a bien raison de dire que, dans la réalité, la mortalité de Socrate n'est pas la même que celle des autres hommes. Mais aussi n'est-ce pas à la réalité que l'esprit a affaire, mais à l'impression que la réalité a laissée en lui, ou plutôt au type qu'il a dégagé d'une foule d'impressions semblables : et ce type est sa chose. Il ne lui est pas donné comme une sensation; il le fait parce qu'il le pense. Sans doute, après qu'il a éliminé les éléments accidentels, il faut encore qu'il conserve des images concrètes pour avoir prise sur son concept; mais il n'évoque ces images que pour mieux voir l'ordre, le plan ou le dessin suivant lequel elles sont rangées, et c'est désormais à ce dessin seul, à ce monogramme idéal qu'il sera attentif. Ce qu'il considérera, ce sont moins les choses réunies que le lien qui les maintient, la forme qui les enveloppe. Cette forme, souvent niée parce qu'elle n'est pas sensible, toujours présente parce que l'entendement la réclame, sera le véritable instrument de la preuve.

En d'autres termes, le concept est ce que l'esprit substitue aux choses sensibles pour les rendre intelligibles; c'est un équivalent, un symbole. L'esprit est comme le commerçant qui, pour rendre ses opérations plus faciles, remplace par des billets le lourd métal de la monnaie : les concepts sont le papier-monnaie de la pensée.

Cette substitution n'est-elle pas dangereuse? Bien des philosophes l'ont pensé; il leur semble que tout est perdu si l'on quitte un seul instant le terrain solide de la réalité. Mais ils ne prennent pas garde que la réalité sensible n'est pas un terrain solide; c'est au contraire un sable mouvant; c'est justement pour prendre pied sur un sol fixe qu'il faut substituer aux phénomènes les concepts. Tant qu'il n'y a rien d'universel, il est clair que la science ne peut commencer; or l'universel n'est pas donné dans l'expérience, l'esprit ne le trouve qu'en lui; il doit le prêter à la science pour faire la science. Voilà pourquoi le sujet substitue ici à l'objet ses propres créations, sous cette réserve que ces créations sont formées d'après les règles et les indications que fournit l'expérience.

Au surplus, ce n'est pas la seule fois que nous voyions des choses remplacées par des équivalents qui leur sont hétérogènes. Les mots ne sont pas non plus semblables aux choses qu'ils signifient, et les sensations sont bien différentes des mouvements qu'elles représentent. Le mathématicien, lui aussi, n'hésite pas à remplacer les figures que l'expérience lui présente par des constructions idéales qui sont des symboles de la réalité. Cependant l'expérience confirme toujours, au moins avec une approximation suffisante, les audaces de la raison. La logique fait précisément la même chose : elle est la mathématique de la qualité.

Mais du moins les concepts sont-ils des équivalents exacts et fidèles des phénomènes qu'ils représentent? Grave et difficile problème! Il semble bien qu'en raison même de l'hétérogénéité du concept et du phénomène, de l'intelligible et du sensible, il doit y avoir toujours quelque différence ou quelque inégalité; une traduction ne reproduit jamais entièrement l'original. En fait, c'est ce que presque tous les philosophes ont admis. On peut croire que l'infériorité est du côté du concept et dire qu'il n'est qu'une forme appauvrie de la

réalité, un cadre vide, un simple décalque. On peut admettre au contraire que c'est la réalité sensible qui reste au-dessous du concept et s'en rapproche sans l'atteindre; c'est ainsi que, suivant Aristote, la matière ne se soumet pas à la forme sans résistance et ne la subit pas sans l'altérer[1]. Mais, quoi qu'il en soit, il suffit, sans parler d'une identité chimérique, qu'il y ait entre le concept et les phénomènes une équivalence telle que la réalité nous offre toujours donnés ensemble les principaux éléments que le concept réunit. Cela revient à dire que la science ne représente pas toute la réalité, que l'abstrait n'égale jamais pleinement le concret; mais qui l'a jamais nié? On accorde bien qu'il n'y a point dans le monde de lignes aussi droites ou de points aussi inétendus que ceux dont nous parlent les mathématiciens; les mathématiques en sont-elles moins vraies?

Enfin il faut reconnaître que, dans la pratique, cette substitution des idées aux faits ne va pas sans péril. Il nous arrive souvent, par des généralisations hâtives ou des inductions précipitées, de former des concepts qui ne correspondent à rien de réel. Toutes les erreurs peut-être viennent de là. Mais toutes les vérités viennent aussi de ce que nous pensons par concepts. C'est affaire à nous de veiller à ce que nos concepts traduisent si fidèlement en langage intellectuel la liaison des faits qu'on puisse toujours faire l'opération inverse et les traduire en langage d'expérience. Un bon concept est celui qui, à toute réquisition, peut être remplacé par des faits réels, comme on change un bon billet contre des pièces sonnantes.

Ainsi, remplacer les phénomènes par les concepts, mais sans oublier que ces concepts représentent les phénomènes et n'en sont que l'expression en un autre langage : voilà les conditions essentielles de la logique. Les concepts ne sont pas, suivant l'expression de Mill, « des universaux indépendants des objets particuliers », mais ils ne sont pas non plus de simples noms.

Ce n'est pas autrement, remarquons-le en passant, qu'Aristote concevait le rôle de l'universel. Lorsque les logiciens considéraient les idées comme des entités sans lien avec le monde sensible, ils s'inspiraient de Platon, mais ils méconnaissaient l'esprit du fondateur de la logique. Aristote reproche sans cesse à Platon d'avoir séparé la forme de la matière, l'intelligible du sensible; c'est dans la sensation et dans l'expérience qu'il faut, suivant lui, chercher la vérité. Si la sensation et l'expérience ne suffisent pas à fonder la science, parce qu'il n'y a de science que du général, elles en sont du moins la condition indispensable : « la sensation ne donne pas la science[1] »; mais « il n'y a point de science sans la sensation[2] ». Il décrit l'expérience en termes que ne désavouerait pas Stuart Mill[3], et, comme Mill aussi, il déclare qu'on ne pense pas sans image[4].

Sans doute, il ne s'en tient pas là. Parti de la sensation, l'esprit doit s'élever jusqu'au concept, à la forme, qui est une réalité, une substance : ce qui est premier pour la connaissance est le dernier dans la réalité[5], et la forme, connue après la matière, existe avant elle, et plus qu'elle. En fin de compte, Aristote, comme l'a montré Ed. Zeller[6], est d'accord avec

1. Voy. Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Dritte Auflage, t. III, p. 427. Leipzig, 1879.

1. Οὐδὲ δι' αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι· εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἡ αἴσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδέ τινος, ἀλλ' αἰσθάνεσθάι γε ἀναγκαῖον τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν· τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι· οὐ γὰρ τόδε οὐδὲ νῦν. οὐ γὰρ ἂν ἦν καθόλου· ἐπεὶ οὖν αἱ μὲν ἀποδείξεις καθόλου, ταῦτα δ'οὔκ ἔστιν αἰσθάνεσθαι, φανερὸν ὅτι οὐδ 'ἐπίστασθαι δι' αἰσθήσεως ἔστιν. (*An. post.*, I, 31.)

2. Οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνείη·ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν· τὰ γὰρ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης. (*De an.*, III, 8, 432, 9, 2.) — Οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ' αἰσθήσεως ὄντα. (*De sensu*, C. 6, 445, B, 16.)

3. Γίγνεται ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν.... ἀποβαίνει δ'ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις.... (*Métaph.*, I, 1, 980, B, 28.)

4. Οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή. (*De anim.*, 431, A, 14.) — Cf. *De mem.*, 1, 449, B, 30.

5. *Anal., post.* I, 2, 71, B, 33. — *Phys.*, I, 1, 184, A, 16.

6. *Die philosophie der Griechen*, Dritte Auflage (Leipzig, 1879), zweiter Theil, zweite Abtheilung, p. 169, 798, etc. — Voici comment Zeller exprime la différence du point de vue de Platon et de celui d'Aristote sur la question qui nous occupe : « Während Plato dadurch zur Idee hinführen will, dass er den Blick von der Erscheinungswelt abkehrt, in der seiner Meinung nach höchstens eine Abspieglung der Idee, nicht diese selbst, angeschaut wird, so besteht nach aristotelischer Ansicht die Erhebung zum Wissen vielmehr darin, dass wir zum allgemeinen der Erscheinung als solcher vordringen; oder sofern beide die Abstraktion vom unmittelbar Gegebenen

Platon sur le fond des choses, et on peut dire également qu'il renverse la doctrine de son maître et qu'il la complète. Il est vrai aussi qu'il est malaisé de concilier ses affirmations lorsqu'il dit que l'universel n'est jamais réel, et que pourtant la science, qui cherche l'universel, a pour objet le réel[1]; on ne sait pas bien non plus comment, si la forme est l'universel, elle peut être en même temps la substance[2]. Mais, quel que soit sur ce point le fond de sa pensée, il est certain que c'est de l'expérience qu'il fait sortir les concepts, et que, s'ils sont pour lui autre chose que la réalité sensible, ils expriment du moins cette réalité et ne lui sont point étrangers. On voit bien l'importance qu'il attache aux données des sens à la manière dont il néglige les objections dirigées contre la perception par Parménide et Démocrite[3].

La formation des concepts est la première opération que suppose la logique, le premier stade de la pensée logique; mais nous ne sommes encore ici qu'au seuil de la logique. Si intimement que les destinées de la logique soient liées à la solution de cette question, c'est au psychologue ou au métaphysicien qu'il appartient de la résoudre. Il ne s'agit jusqu'ici que de généralisations ou d'inductions; et tant que dure l'induction, la vraie logique n'a pas commencé.

Mais, une fois en possession des concepts, l'esprit les combine, les compare, les sépare, les dissocie. Découvrant entre eux des ressemblances ou des identités partielles, il établit toutes sortes de rapprochements qui sont la matière des jugements. Ici, il règne sans partage; ou, s'il obéit à une loi, c'est seulement à la loi essentielle de toute pensée, le principe

und die Reflexion auf das ihm zu Grunde liegende allgemeine verlangen, so ist doch das Verhältniss dieser Elemente hier und dort ein verschiedenes : bei dem einen ist die Abstraktion vom Gegebenen das erste, und nur unter Voraussetzung dieser Abstraktion hält er ein Erkennen des allgemeinen Wesens für möglich, bei dem Andern ist die Richtung auf das gemeinsame Wesen des empirisch Gegebenen das erste, und nur eine nothwendige Folge davon ist es, das von sinnlich Einzelnen abstrahirt wird (p. 200).

1. Aristote signale lui-même cette difficulté. *Métaph.*, III, 4. Voy. Zeller, *op. cit.*, p. 309.

2. Εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν.... λέγω δ'οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι. (*Métaph.*, VII, 1032, B, 1, 14.) Voy. Zeller, p. 344.

3. Αἱ αἰσθήσεις ἀληθεῖς ἀιεί. (*De an.*, III, 3, 428, A, 11.) — Οὐδ' ἡ αἴσθησις ψευδὴς τοῦ ἰδίου ἐστίν... (*Métaph.*, IV, 5, 1010, B, 2.) Voy. Zeller, p. 201.

de contradiction. Il ne relève plus, du moins directement, de l'expérience : il travaille pour son propre compte, sur des données qui sont bien à lui. Voilà le domaine propre de la logique formelle. La vraie logique ne commence que quand l'esprit s'est entièrement affranchi de la réalité sensible, de même qu'il n'y a de vraie morale, suivant Kant, que quand tous les motifs empiriques ont été écartés.

Si les données de la logique sont des concepts correspondant à la réalité, il n'y a pas à craindre que l'esprit, en les rapprochant d'après la loi d'identité, se mette en opposition avec les faits : car la nature apparemment obéit à cette loi, comme l'esprit lui-même. On peut bien concevoir que les opérations par lesquelles la pensée se représente le monde ne correspondent pas trait pour trait aux combinaisons réelles qui se font, pas plus que les éléments dont elle se sert ne sont les copies des phénomènes. Les philosophes qui ont le moins séparé l'esprit et les choses, la pensée et le monde, Descartes et Spinoza, ne vont pas jusqu'à prétendre que notre science soit toujours exactement conforme à la logique de la nature. Descartes, faute de connaître l'ordre réel des choses, nous recommande « de supposer de l'ordre entre les objets qui ne se précèdent point naturellement[1] »; pourvu que la déduction soit rigoureuse, la science ne perdra rien de sa valeur. Spinoza répète bien à plusieurs reprises que « l'ordre et la connexion des *idées* est le même que l'ordre et la connexion des choses[2] »; mais notre science peut atteindre la vérité sans correspondre exactement à l'ordre des choses : « Par exemple, pour concevoir la formation d'un globe, je conçois à mon gré une cause quelconque, savoir un demi-cercle tournant autour de son centre et engendrant ainsi un globe; sans aucun doute, c'est là une idée vraie, et quoique nous sachions que dans la nature aucun globe n'a été produit de cette façon, cependant cette perception est vraie, et nous avons conçu une manière très facile de former un globe[3]. »

Quoi qu'il en soit, il est certain que cette opération réussit en logique comme en mathématiques, au moins avec une

1. *Méth.*, II.
2. *Eth.*, p. 7, partie II.
3. *De emendatione intellectus.*, trad. Saisset, p. 326.

approximation suffisante. Il n'y a pas d'exemple de déduction régulièrement faite à l'aide de prémisses vraies qui se soit trouvée démentie par l'expérience. Finalement, les mêmes rapports existent, *mutatis mutandis*, entre les idées extraites des choses et les choses elles-mêmes : et on peut en sécurité affirmer des unes ce qu'on a reconnu être vrai des autres. Après avoir exprimé les phénomènes par des idées, et travaillé sur les idées ainsi obtenues, l'esprit peut, à la fin, traduire de nouveau les idées en phénomènes, comme on rend aux chiffres, après la solution d'un problème, leur valeur concrète qu'on avait momentanément écartée : il ferme ainsi le cycle de ses opérations logiques et, parti de la réalité sensible, il y revient.

Stuart Mill a bien vu qu'en fait la pensée logique se rapporte toujours à la réalité, et que la logique, comme toute science, n'a d'intérêt, en fin de compte, que par ce qu'elle peut nous apprendre de cette réalité ; c'est pourquoi il a voulu substituer une logique de la vérité à la logique purement abstraite de la conséquence. Comme il a trouvé la croyance également au point de départ de la pensée, quand il s'agit uniquement des phénomènes, et au point d'arrivée, quand l'esprit applique aux choses ses conclusions, et comme c'est la croyance qui, en s'ajoutant aux représentations, en fait pour nous des réalités, il a cru que l'esprit ne cesse pas un seul instant de raisonner sur les choses. C'est cet élément, étranger à la pensée proprement dite, qui lui a dissimulé la véritable nature de la pensée. Il n'a pas vu que, la croyance restant partout la même, son objet change, et qu'après avoir porté sur des faits elle porte sur des idées pour revenir aux faits; il n'a pas vu que la logique de la vérité n'arrive à la vérité que parce qu'elle est la logique de la conséquence. Son principal tort est de ne s'être pas souvenu lui-même de ce que pourtant il répète souvent : c'est au métaphysicien seulement, non au logicien qu'il appartient de s'occuper de la croyance.

On reprochera peut-être à la théorie qui vient d'être exposée d'introduire dans la logique des considérations et des éléments qui lui sont étrangers, et de ne la réconcilier avec la science et la réalité qu'en la dénaturant. Un tel reproche ne serait pas fondé. Le domaine de la logique est

nettement circonscrit; elle a affaire uniquement aux concepts; elle est en elle-même purement subjective et abstraite : elle demeure intégralement telle que les anciens logiciens l'ont connue. Mais la logique n'est pas seulement un exercice d'école (on l'a trop considérée comme telle); sans perdre son caractère propre et ses principes, elle peut descendre de la sphère abstraite où on l'a trop confinée : elle peut se mêler aux opérations actives et concrètes de l'esprit, elle prend part à sa vie. Dès lors il n'est pas interdit de chercher ses points d'attache avec la réalité, de montrer comment elle s'en éloigne, pour y revenir ensuite. Au fond, c'est bien ce que Stuart Mill a voulu faire : mais il l'a mal fait. C'est à lui seul qu'on peut adresser le reproche d'avoir dénaturé la logique en y introduisant des éléments étrangers.

IV

Il ne suffit pas de maintenir l'ancienne définition de la logique contre la théorie de Stuart Mill : il faut encore répondre aux objections de ce philosophe contre cette conception. La principale est celle qui ne voit dans le syllogisme qu'une pétition de principe.

Tout le monde accorde qu'on peut formuler la majeure : *tous les hommes sont mortels*, sans avoir égard à la conclusion : *le duc de Wellington est mortel*. Mais, et c'est là toute l'objection de Mill, la majeure prise en elle-même, abstraction faite de celui qui l'affirme, n'est vraie que si la conclusion l'est aussi; et, comme le raisonnement n'est rigoureux que si elle est vraie, il n'est rigoureux que s'il y a une pétition de principe.

Cette objection est sans réplique si l'on se place au point de vue de Stuart Mill, c'est-à-dire si l'on considère la logique comme portant, non sur des idées, mais sur des choses. Si le fondement de la vérité de la majeure ce sont uniquement les faits, et si cette majeure est universelle, comme l'universalité ne vient pas de l'esprit, il faut bien qu'elle soit dans les choses, c'est-à-dire que la proposition représente tous les faits réels, sans exception, y compris celui qu'il s'agit de prouver. Seule-

ment on peut reprocher à Mill d'avoir confondu deux choses fort distinctes et d'avoir introduit dans la logique de la conséquence, ainsi qu'il l'appelle, des considérations qui ne sont légitimes que dans la logique de la vérité. C'est lui qui introduit dans la place cet ennemi, qu'il ne parvient ensuite à chasser qu'en sacrifiant la place elle-même[1].

1. Dans l'article qu'il a publié sur *la valeur du syllogisme* (*Revue philos.*, août 1881), et qui est plein de vues ingénieuses et d'exemples heureusement choisis, M. P. Janet, en même temps qu'il réfute solidement la théorie de Mill sur le syllogisme, examine la question de savoir si le syllogisme enferme une pétition de principe. Suivant lui, la raison pour laquelle on ne peut adresser ce reproche au syllogisme, c'est que la conclusion n'est pas contenue dans la majeure seulement, mais à la fois dans la majeure et dans la mineure : c'est de la réunion des prémisses que jaillit en quelque sorte la conclusion. Par suite, il va de soi qu'on peut affirmer la majeure sans songer à la conclusion.

Rien de plus juste assurément : et une théorie complète du syllogisme doit tenir compte de cette très exacte observation. Mais Stuart Mill, au point de vue particulier où il se place, aurait, à ce qu'il nous semble, trouvé une réponse à l'objection de M. P. Janet. « Je puis, dit M. Janet, penser à la classe sans penser expressément à tels ou tels individus ou espèces contenus dans la classe; je prends la notion générique dans sa totalité sans penser aux applications indéfinies qui peuvent être faites *in concreto* de ce type générique. »

Il est bien vrai que Mill semble parfois nous contester le droit de parler de ce qui est implicitement contenu dans une notion. Outre les passages invoqués par M. Janet, nous avons cité les termes vraiment sophistiques par lesquels il formule cette objection dans la *Philosophie de Hamilton*. Cependant sa thèse, sur le point spécial qui nous occupe, nous semble être différente : il s'agit moins (si nous ne nous trompons) de ce qui *est pensé* que de ce qui *est* ou, ce qui revient au même pour Mill, de ce qui *est affirmé*. Ainsi il admet bien que nous pouvons penser que tous les hommes sont mortels sans penser au duc de Wellington; mais il nie que cette proposition, prise en elle-même, *soit vraie*, si le duc de Wellington n'est pas mortel. Et, si elle n'est pas vraie (que nous le sachions ou non), il n'y a plus de syllogisme. En un mot, la proposition générale n'ayant sa valeur que si la proposition particulière est vraie, si elle intervient, fût-ce pour une partie, dans le raisonnement, il y aura *pro tanto* une pétition de principe.

Au reste, ce n'est pas une supposition que nous prêtons à Mill. La solution que développe M. Janet a été déjà, comme il le rappelle, proposée par M. de Morgan, et Mill a répondu : « Puisque, par la supposition, on a affirmé que l'individu nouveau, qu'on s'en soit assuré ou non, possède les marques (indiquées par la majeure), en affirmant la prémisse majeure, on a affirmé qu'il est mortel. Maintenant, ma thèse est que cette assertion ne peut pas être une partie de l'argument. Ce ne peut pas être une condition nécessaire du raisonnement de commencer par une assertion qui servira ensuite à prouver une partie d'elle-même. » (*Log.*, p. 235, t. I.) Et ailleurs : « Je n'entends pas soutenir cette absurdité que nous devrions avoir connu actuellement et eu en vue chaque homme individuel passé, présent ou futur, avant d'affirmer que tous les hommes sont mortels. Je ne dis pas qu'une personne qui, avant la naissance du duc de Wellington, affirmait que tous les hommes sont mortels, *savait* que le duc de Wellington était mortel; mais je dis qu'elle l'*affirmait*, et je demande qu'on explique ce paralogisme évident d'apporter en preuve de la mortalité du duc de Wellington une assertion générale qui la présuppose. » (*Ibid.*, p. 207.)

Mill, on le voit, se place toujours au point de vue de ce qu'il appelle la logique de la vérité; il est toujours préoccupé de la vérité objective des propositions : c'est un souci que les anciens logiciens ne connaissaient pas. Or la proposition générale n'étant pour lui que le résumé des faits, elle ne peut être vraie que si tous les faits qu'elle résume, sans exception, sont vrais. Si on lui accorde sa théorie des noms et des propositions, comme la plupart de ses adversaires ont paru le faire, expressément ou non, ses objections contre le syllogisme sont irréfutables.

Mais, et c'est ce que nous avons essayé de montrer dans ce travail, elles ne sont irréfutables que dans son système; elles ne le sont plus pour la logique traditionnelle, qu'il a indûment combattue au nom de principes qu'elle n'avoue pas. Les concepts sont autre chose que les phénomènes : et la vérité des propositions générales ne dépend pas uniquement des faits à propos desquels elles ont été formulées. L'esprit y met quelque chose de lui : il dépasse l'expérience en la transformant. Ou plutôt, lorsque grâce à l'expérience il est parvenu à la science, son rôle change. Une fois en possession des lois de la nature, il se place au cœur des choses : les phénomènes lui apparaissent comme dépendant des lois qui les gouvernent; il les voit, non plus comme celui qui les constate, mais comme celui qui les produirait; il les voit selon l'ordre de l'existence, et non plus selon l'ordre de la connaissance; d'esclave qu'il était vis-à-vis de la nature, suivant un mot célèbre de Bacon, il est devenu maître : c'est la science qui l'a affranchi. Dès lors, si c'est parce que Socrate, le duc de Wellington, tant d'autres, sont morts, qu'il a appris à enfermer l'idée d'homme dans l'idée de mortel, c'est parce que tout homme est mortel qu'il peut désormais prédire la mortalité de tel ou tel individu.

A cette condition seule, il n'y aura plus de pétition de principe. Si l'on refuse d'accepter cette théorie conceptualiste, il faut, croyons-nous, non seulement reconnaître que Mill a raison, mais même aller jusqu'au syllogisme à quatre termes de H. Spencer.

Il serait intéressant d'abord de savoir comment, dans la doctrine de Mill, la proposition générale peut, comme il le soutient, servir de garantie à l'inférence, si elle-même n'est vraie qu'en même temps et de la même manière que la conclusion. Il est vrai que Mill atténue la portée de ce mot *garantie*; c'est la même chose, dit-il, d'inférer que le duc de Wellington est mortel ou que tous les hommes sont mortels; mais l'affirmation d'une proposition universelle demande plus de précaution et d'attention. Cependant, de deux choses l'une : ou la proposition générale n'ajoute rien à la proposition particulière, et elle ne fait que la répéter sous une autre forme : et si elle lui est identique, peut-elle en être la garantie,

une garantie, au dire de Mill, indispensable pour le raisonnement scientifique? ou elle ajoute quelque chose, et alors n'est-ce pas rétablir d'une main la pétition de principe qu'on a retirée de l'autre?

Si, au contraire, le syllogisme est fait de concepts, si la proposition *tous les hommes sont mortels* (et on l'énoncerait bien plus correctement en disant : *tout homme est mortel*; l'autre formule, trop souvent et légèrement adoptée, semble donner raison à Mill) veut simplement dire que l'idée d'hommes est comprise dans l'idée de mortels, toute pétition de principe disparaît. Non seulement la proposition *le duc de Wellington est mortel* n'a pas servi à former cette majeure, mais le fait même de la mortalité de ce duc est tout à fait étranger à la relation que l'esprit a établie entre ses concepts. C'est à ses risques et périls qu'il établit cette relation; c'est comme une convention qu'il fait avec lui-même; et, si en la faisant il a bien l'arrière-pensée qu'elle représente une loi des choses, il n'affirme rien que des concepts qu'il a formés. Qu'il ait tort ou raison de s'arroger ce droit, peu importe; le fait est qu'il se l'arroge. Il doit s'efforcer de régler les symboles qu'il construit sur le modèle de ce qu'il a vu; mais il n'abdique pas son indépendance. On ne le voit que trop par les faux raisonnements auxquels il s'arrête souvent et qui ont pour lui la même autorité que les vrais.

Insistera-t-on en disant que si la majeure, de quelque manière qu'elle soit formée, est vraiment vraie, c'est à condition qu'elle représente des liaisons réelles entre les faits? Quand nous invoquons cette majeure dans un raisonnement, dira-t-on, nous pensons, non à nos idées, mais aux choses; nous ne voulons pas dire que l'idée d'homme convient à l'idée de mortel, mais que les hommes sont réellement mortels.

Sans doute il faut reconnaître qu'à chaque pas du raisonnement, comme dans la conclusion, c'est la réalité concrète que nous voulons atteindre à travers les idées. Mais, comme on l'a vu plus haut, il faut distinguer l'opération logique proprement dite et l'acte de croyance qui naturellement accompagne chacune de nos idées au moment où elles se produisent. En rapprochant deux idées, nous sommes toujours

portés à affirmer la réalité de leurs objets; la croyance accompagne toujours au fur et à mesure qu'elles se produisent, chacune de nos représentations, vraies ou fausses, et dure aussi longtemps qu'une représentation et une croyance antagonistes ne viennent pas la faire disparaître. Mais le lien qui l'unit à la représentation est tout synthétique. Le logicien n'a pas à s'en occuper : précisément parce qu'elle est partout, il n'en faut tenir compte nulle part.

D'ailleurs, nous pouvons, par une attention suffisante, la négliger et faire porter le raisonnement uniquement sur des concepts. En outre, il peut arriver, les prémisses étant inexactes, que la conclusion soit fausse, c'est-à-dire contredite par les faits. Mais en pareil cas nous n'hésitons pas à dire que le raisonnement est rigoureux; en abandonnant la croyance, nous gardons ce que nous avons pensé des concepts; nous maintenons que les rapports établis entre les idées sont exacts, tout en abandonnant la croyance : preuve manifeste que le raisonnement se fait avec les idées et n'est point fondé sur la croyance.

Dira-t-on enfin que, si le raisonnement n'a affaire qu'à des concepts, la conclusion elle-même, en tant qu'elle s'applique à la réalité, ne peut plus être affirmée avec sécurité? que des concepts, on peut conclure à des concepts, non à des choses? que la conclusion portant sur un fait peut bien être accompagnée de croyance, mais non de croyance légitime, en un mot qu'elle garde toujours quelque chose d'hypothétique?

Il faut bien convenir que logiquement la conclusion du syllogisme porte moins sur des faits que sur des idées; que le syllogisme, comme dit Bacon, lie l'esprit et non les choses. De ce que les idées sont légitimement liées dans l'esprit, il ne s'ensuit pas analytiquement que les choses doivent être liées de même. La seule garantie qu'on puisse avoir de la vérité d'une proposition affirmant des choses réelles, il ne faut pas se lasser de le redire, c'est l'expérience. Mais, il ne faut pas l'oublier non plus, le raisonnement déductif, bien interprété, ne doit être employé qu'à défaut de l'expérience, soit pour la devancer, soit pour la remplacer. Il est bien clair que nous n'avons pas besoin de faire un raisonnement pour prouver que le duc de Wellington est mortel, si nous voyons

qu'il est mort. Pour atteindre des faits que nous n'avons pas, nous nous servons des idées que nous avons. Par l'ingénieux artifice du raisonnement, nous faisons par provision ce que fera la nature; nous traçons d'avance la série des phénomènes qu'elle devra produire; le raisonnement est, à vrai dire, un pis-aller. L'accord final de la pensée avec les choses est à vrai dire un postulat. Nous posons en principe, nous convenons, si l'on veut, que ce qui vaut pour les idées vaut pour les choses, et jamais, quand nos idées ont été régulièrement formées, la nature n'a manqué à cette sorte de pacte que nous avons conclu avec elle. Qu'elle y manque un jour, c'est ce qui peut à la rigueur arriver; il faudrait alors changer nos concepts pour les mettre en harmonie avec elle. En ce sens, on peut dire qu'il y a toujours quelque chose d'hypothétique dans une conclusion syllogistique appliquée à la réalité. Mais il en est exactement de même des mathématiques. Est-ce vraiment compromettre la solidité de la logique déductive que de la déclarer hypothétique au même titre et de la même manière que les mathématiques? En tout cas, si c'est un défaut, la logique de Mill n'y échappe pas plus qu'une autre : il n'y a plus de logique possible si l'on ne peut conclure de la pensée aux choses.

Stuart Mill donne le choix aux partisans de la logique conceptualiste entre ces deux alternatives : ou le syllogisme est une pétition de principe, ou c'est une pure tautologie. Nous avons écarté la première; il faut examiner la seconde.

On a, dans les temps modernes, beaucoup écrit sur la stérilité du syllogisme, et il semble bien qu'en vertu de la définition même, puisque la conclusion doit être contenue dans les prémisses, en connaissant les prémisses, nous sachions déjà ce que nous allons conclure; en un mot, qu'en faisant des syllogismes nous ressemblions à ces vieillards qui répètent sans s'en douter les mêmes récits ou à ces prophètes qui prédisent des événements déjà réalisés. D'un autre côté, cependant, des philosophes tels que Leibnitz et Stuart Mill lui-même prennent la défense de ce mode de raisonnement, et si l'on y regarde de près, on est étonné de l'importance que le syllogisme a conservée, même en notre temps; il survit à tous les anathèmes. A vrai dire, sauf de rares exceptions,

nous ne mettons plus nos syllogismes en forme, mais, comme dit Leibnitz, « par les arguments en forme, il ne faut pas entendre seulement cette manière scolastique d'argumenter dont on se sert dans les collèges, mais tout raisonnement qui conclut par la force de la forme [1] ». Lorsque Descartes proclamait l'inutilité du syllogisme, c'était uniquement à l'appareil scolastique, au vêtement extérieur du raisonnement, qu'il s'attaquait; il gardait soigneusement le fond, et personne plus que lui n'a usé du raisonnement déductif. Les modernes adversaires du syllogisme ne l'entendent pas ainsi. Comme on le voit par l'exemple de Mill, qui n'en fait l'apologie qu'après l'avoir presque réduit à néant, c'est le raisonnement déductif lui-même, dont il est la forme la plus achevée, qui est en cause. La question est de savoir si le mode de raisonnement qui tire une conclusion d'une proposition générale, mathématique ou autre, qui conclut, selon l'excellente expression de Leibnitz, par *la force de la forme*, est de quelque utilité. Or, si la question est ainsi posée, elle est résolue par les faits. Les démonstrations mathématiques, en effet, peuvent être ramenées à des séries de syllogismes. « Un compte bien dressé, un calcul d'algèbre, dit Leibnitz, une analyse des infinitésimales me seront à peu près des arguments en forme, puisque leur forme de raisonner a été prédémontrée, en sorte qu'on est sûr de ne s'y point tromper. Et peu s'en faut que les démonstrations d'Euclide ne soient des arguments en forme le plus souvent, car, quand il fait des *enthymèmes*, en apparence, la proposition supprimée et qui semble manquer est suppléée par la citation à la marge, où l'on donne le moyen de la trouver déjà démontrée, ce qui donne un grand abrégé sans rien déroger à la force [2]. » Même dans les sciences physiques, le raisonnement déductif sert à déterminer les conséquences d'une hypothèse et à préparer les expériences qui la confirment. Enfin de quel usage le syllogisme n'est-il pas, sous une forme ou sous une autre, dans les questions politiques ou morales? Les polémiques de nos publicistes, les discours de nos avocats ou de nos hommes

1. *Nouveaux essais sur l'entend. humain*, liv. IV, ch. xvii, p. 514, édit. Janet.
2. Leibnitz, *Ibid.* Voir aussi sur ce point le chapitre de Renouvier, *Essais de critique générale*, 1er Essai, t. II, p. 170, 2e édition.

politiques, les consultations et les discussions de nos jurisconsultes ne sont le plus souvent que des séries de syllogismes. Les étroites relations qui, au dire des anciens, unissaient la dialectique et l'art oratoire, subsistent encore aujourd'hui; en aucun temps on n'a considéré comme un médiocre éloge pour un homme politique ou pour un avocat de dire qu'il est un habile dialecticien. A moins de prendre plaisir à de vaines épigrammes, dira-t-on que tant de discours devant nos tribunaux ou nos assemblées n'ont jamais servi à établir aucune vérité qui ne fût déjà connue? On le voit, si la théorie semble exiger que le syllogisme soit entièrement stérile, les fait précités montrent qu'il ne l'est pas[1].

La solution que Stuart Mill a donnée de cette difficulté est fort ingénieuse; et, sauf une réserve importante que nous indiquerons, elle nous paraît entièrement satisfaisante. Dans l'acte, simple en apparence, par lequel nous formons un raisonnement, il faut distinguer deux choses : le rapprochement que nous instituons entre les idées préalablement formées, et l'opération par laquelle nous nous assurons que ce rapprochement est légitime et autorise une conclusion. De ces deux opérations, la première est à proprement parler une association d'idées. L'esprit, appliquant ces deux lois de contiguïté et de similarité sur lesquelles Mill a l'un des premiers attiré l'attention, établit entre ses représentations (que ce soit des concepts ou des images) mille rapprochements ingénieux, hardis ou originaux. Entre des idées qu'on n'a point coutume de comparer entre elles, il aperçoit des ressemblances partielles et imprévues; un champ infini s'ouvre à son activité, où il y a toujours, pour les esprits inventifs, quelque chose à découvrir. Mais ce libre travail de la pensée s'appelle de son vrai nom l'imagination ou la fantaisie. Jusque-là, nous ne sortons pas de la sphère des possibles, nous n'entrons pas dans la réalité, nous avons des suggestions, non des raisonnements; ces accouplements de hasard ne produisent pas la science. Pour atteindre la certitude, il faut vérifier si ces rapprochements sont légitimes, si la raison les avoue. C'est

1. M. P. Janet, dans l'article précité, montre par d'excellents exemples l'utilité pratique du syllogisme.

ici l'office propre du syllogisme. Il intervient quand l'œuvre est déjà faite, ou du moins préparée, mais sans lui l'œuvre ne serait rien. En un sens, il ne nous apprend rien, car il n'ajoute aucun élément à ce que nous pensions déjà. Sans lui pourtant, nous ne saurions rien. Le poinçon qui contrôle les objets d'or ou d'argent n'ajoute rien non plus à la matière dont ils sont formés. Le syllogisme est un procédé de contrôle, une vérification, une garantie, comme dit Mill. Mais ce n'est point, comme semble le dire Mill, une opération accessoire; elle est essentielle et constitutive du raisonnement; il ne s'agit pas d'enseigner ou d'expliquer aux autres une vérité que déjà l'on possède; il s'agit de ce qui se passe au moment même où nous découvrons la vérité. Avant la vérification, il peut y avoir des lueurs de vérité; la vérité ne brille de tout son éclat qu'au moment où elle est attestée par le raisonnement. L'association des idées, ou, comme Mill l'appelle à tort, l'inférence du particulier au particulier, ne fait que réunir les matériaux de la connaissance; elle est comme un commis fidèle qui présente à la signature d'un ministre un projet d'arrêté tout préparé. Il est bien entendu que la logique ne doit s'occuper que de la dernière opération; mais dans la réalité concrète, dans la vie réelle de l'esprit, toutes les deux s'accomplissent presque en même temps. L'abstraction peut les séparer : voilà pourquoi l'on dit souvent que le syllogisme est stérile; la réalité les unit; et c'est pourquoi il y a un syllogisme vivant, qui est fécond et actif. C'est par lui que la pensée, impatiente des limites imposées par l'expérience, s'élance au delà de l'espace et du temps présent. C'est par lui qu'elle accomplit ces sortes d'opérations à long terme que l'expérience vient plus tard avouer ou désavouer. C'est par lui surtout que, bouleversant les données de l'expérience pour les dissoudre et en former de nouveaux composés, elle conçoit des choses que la réalité ne lui a jamais montrées, dont elle affirme pourtant la possibilité et qu'elle finit par réaliser. C'est parce qu'elle connaît les lois de la nature mieux que la nature elle-même qu'elle peut la vaincre en lui obéissant. Toute invention, toute grande découverte a commencé par être une hypothèse, puis un syllogisme dans la tête de son inventeur, et c'est la force

invincible du raisonnement qui a donné aux grands inventeurs leur indomptable persévérance.

Seulement, et c'est ce que Mill a eu le tort de ne pas reconnaître, le syllogisme ne peut servir de garantie aux opérations de la pensée que s'il repose sur un principe universel, s'il donne une règle absolue, qui soit supérieure aux faits qu'il s'agit de connaître. Un fait, nous l'avons montré, n'est pas une caution suffisante pour un autre fait. Le vrai syllogisme dépasse l'inférence particulière à laquelle Mill voudrait le réduire, de toute la différence qui sépare la certitude de l'hypothèse, la démonstration de la conjecture.

V

La logique est une science faite. L'ère des découvertes, on peut l'affirmer sans crainte, est close pour elle. Les tentatives de Hamilton pour étendre son domaine, si intéressantes qu'elles soient, n'ont pas donné de grands résultats[1]. Mais, à défaut de réformes qu'elle ne réclame pas et de transformations auxquelles elle ne saurait se plier, il y avait quelque chose à faire pour cette science. On pouvait la faire sortir de l'isolement où elle se trouve vis-à-vis des sciences plus jeunes et plus actives. Bien des gens, en notre temps si exclusivement attaché à l'expérience, la regardent comme un débris du passé, une institution surannée, une curiosité respectable, bonne à mettre dans un musée, comme les vieilles armures. C'est une idée fausse assurément. La logique est de tous les temps; si elle est immuable, c'est que la vérité ne change pas; elle ne fait pas de progrès, parce qu'elle est définitive : elle est la première des sciences exactes et la plus sûre des sciences positives. Mais il restait à montrer par quels liens elle se rattache à toutes les branches de la connaissance; il restait à la mettre en harmonie avec l'esprit moderne, à lui rendre sa place dans le concert des sciences. C'est ce que Stuart Mill a tenté. Son grand effort n'a pas été perdu. Deux choses surtout dans son œuvre nous paraissent

1. Voir sur ce point Mill, *Philos. de Hamilton*, ch. XXII et XXIII, et Renouvier, *Essais de critique générale*, 1er Essai, t. II, p. 185, 2e édition.

mériter une entière approbation et lui assurent une place honorable dans l'histoire de la logique.

C'est d'abord l'effort pour rapprocher la logique de la réalité, pour lui rappeler ses origines terrestres. Trop longtemps elle est restée confinée dans le monde de l'abstraction; il semblait qu'elle fût tombée du ciel, et que le droit de régenter les autres sciences, qu'elle s'arrogeait souvent, lui vînt de cette haute origine. Telle est sans doute la cause de son isolement actuel; elle planait si haut qu'on a fini par ne plus la voir; comme le Socrate d'Aristophane, elle était dans les nuées; il fallait l'en faire descendre. En fin de compte, une science ne mérite son nom que si elle nous apprend quelque chose de la réalité, et la réalité, quand il s'agit de science positive, se réduit à des phénomènes observables. La logique est une science comme les autres, parce que, comme les autres, elle a pour objet de nous faire connaître ce qui est. Elle a ses procédés, ses méthodes; mais, en dépit des apparences, elle ne perd jamais de vue le réel; c'est de lui qu'elle part, et c'est à lui qu'elle revient. Stuart Mill, plus que tout autre, a eu le mérite de ramener la logique du ciel sur la terre.

Un autre mérite de Mill, c'est d'avoir introduit dans la logique sa psychologie, si fine et si pénétrante, et, par là, d'avoir éclairé plusieurs des problèmes les plus importants de cette science. La psychologie est le trait d'union qui rattache la logique au réel. Montrer comment les concepts se forment à l'aide de sensations et en gardent toujours quelque chose, comment les jugements même les plus abstraits expriment toujours en dernière analyse des relations entre des faits, surtout comment les associations d'idées assemblent les matériaux du raisonnement et en dessinent si bien le plan qu'il n'attend plus que la ratification de l'entendement, c'était mettre à nu les racines par où la logique plonge dans la réalité; c'était faire justice de ce jeu mystérieux d'entités et d'abstractions, où l'on s'est trop longtemps complu.

Peut-être, introduisant pour la première fois la psychologie dans la logique, Stuart Mill a-t-il dépassé le but; il n'a pas toujours respecté les limites qui séparent ces deux sciences. Mais, si l'on veut rendre plus équitablement à chacune ce qui

lui appartient, on ne trouvera pas de principe de distinction plus net et plus sûr que celui que Mill a donné; sa définition admirablement précise peut servir à corriger l'erreur qu'il a commise. La logique est la science de la preuve : elle enseigne, non à découvrir la preuve, mais si la preuve, une fois qu'elle est découverte, est valable. La psychologie commence; la logique achève. Il reste seulement à définir la preuve: quoi qu'en dise Mill, elle n'est jamais un fait particulier.

Il n'y aurait qu'à louer dans l'œuvre de Stuart Mill s'il s'en était tenu là; mais il a été plus loin. Il a voulu en quelque sorte déplacer l'axe de la logique : il prétend non seulement tenir plus de compte des faits, mais ne tenir compte que des faits : l'idée est un rouage superflu qui doit disparaître. Voilà la grande originalité, la pensée maîtresse du *Système de logique*. Ici, nous croyons qu'il s'est trompé et que sa tentative a complètement échoué. Ainsi entendue, la logique n'est plus une science. A l'examen, on voit toutes les parties dont elle se compose s'effondrer une à une et se réduire à une poussière sans consistance. Si l'édifice conserve encore une apparence de solidité, c'est que Mill y introduit sans le savoir des éléments et des principes qu'il doit sans doute à ses habitudes d'esprit, à son éducation, en un mot précisément à la doctrine qu'il se propose de remplacer; une infidélité inconsciente à la doctrine qu'il défend, voilà tout le fondement de sa doctrine. Prise à la lettre et avec rigueur, la doctrine de Mill, l'événement l'a bien montré, est le suicide de la logique.

Par ses mérites comme par ses défauts, on ne peut nier que la logique de Mill ne soit dans le courant général des idées de notre temps. Partout, dans la science, dans l'art, dans la morale, dans l'éducation, nous voyons l'idée perdre du terrain, le fait prendre sa place et chercher à la proscrire. En logique, cette tendance nous paraît funeste. On ne parviendra pas à empêcher l'esprit humain d'obéir à ses propres lois, de ramener à l'unité de l'idée la multiplicité de ses sensations, de penser par concepts, et de classer ses connaissances. Fût-il possible d'y arriver par l'éducation (bien des faits donnent à penser qu'elle peut beaucoup en cette manière, si elle ne peut pas tout), la science ni personne n'y gagnerait rien. En quoi serait-on plus avancé le jour où, à des idées

générales dont on a dit tant de mal et trop de mal, on aurait substitué une multitude de faits sans lien entre eux? Et c'est bien de faits sans lien qu'il s'agit; car de dire qu'il faut bien former les idées générales et s'assurer qu'elles répondent à des réalités, c'est ce que personne ne conteste; mais la logique du fait n'améliore pas, elle supprime l'idée générale. On ne peut ni communiquer aux autres ni utiliser pour soi-même les connaissances qu'on n'a pas mises en ordre; que d'esprits ne voyons-nous pas qui, sachant beaucoup, ne peuvent débrouiller le chaos de leurs connaissances et se débattent stérilement dans la confusion de leurs pensées? Combien n'y en a-t-il pas peut-être qui, pour les mêmes causes, ont laissé perdre les vérités qu'ils avaient entrevues et, faute de voir clair dans leur propre science, l'ont rendue stérile? Les faits sont indispensables; on a bien raison d'en faire l'apologie et d'en recommander l'étude avant toute chose; mais ils ne sont que le commencement de la science. On n'a pas élevé une maison quand on en a assemblé les matériaux. Une cohue de faits n'est pas plus la science qu'une multitude en armes n'est une armée : il faut des cadres à la pensée comme aux corps de troupes. C'est à la vérité une illusion fatale et un préjugé assez naturel de croire que le nombre suffit à tout; la réflexion pourtant, à défaut d'une expérience qu'il vaudrait mieux ne pas attendre, en démontre clairement l'insuffisance. Or ces cadres, ces formes qui donnent à la pensée l'ordre et la régularité, c'est à l'entendement qu'il faut les demander. Proscrire l'universel, c'est introduire dans la pensée le désordre et l'anarchie. Ce n'est pas, comme on le dit, réaliser un progrès; c'est revenir en arrière et ramener l'intelligence à ses formes inférieures. Si elle ne s'élève plus au-dessus de la multitude des faits, que ce soit parce qu'elle ne peut pas ou parce qu'elle ne veut plus, elle est également faible. La logique croit se sauver en s'affranchissant de l'universel, elle se perd. Son alliance avec l'empirisme la tue, et c'est la faute capitale de Stuart Mill d'avoir voulu concilier ces choses inconciliables, l'empirisme et la logique.

VII

DE LA LOI DE SIMILARITÉ DANS LES ASSOCIATIONS D'IDÉES

La plupart des psychologues reconnaissent deux lois de l'association des idées. « Pour nous, dit Stuart Mill [1], les lois de l'association des idées sont les suivantes : 1° les idées des phénomènes semblables tendent à se présenter ensemble à l'esprit; 2° quand les phénomènes ont été, ou expérimentés, ou conçus en contiguïté intime l'un avec l'autre, leurs idées ont de la tendance à se présenter ensemble. » M. Bain distingue pareillement la loi de contiguïté et la loi de similarité [2]; même dans les passages où il montre comment ces deux lois sont pour ainsi dire engagées l'une dans l'autre, il ne cesse pas de les opposer l'une à l'autre [3].

Si en formulant la loi de ressemblance on voulait dire seulement que les états de conscience passés peuvent se reproduire à un moment donné, de telle sorte que les états actuellement reproduits soient semblables aux états passés, il est clair qu'on exprimerait, non une loi particulière de l'association des idées, mais une loi générale qui s'applique à la mémoire et à l'habitude, qui embrasse tous les cas possibles, y compris les rapports de contiguïté : on n'aurait par conséquent pas le droit de distinguer la loi de similarité de la loi de contiguïté, et de la lui opposer, de même qu'on n'oppose pas un genre à une de ses espèces. En réalité, quand on parle de la loi de similarité, on veut dire qu'une sensation ou idée actuelle réveille une sensation ou idée antérieure, par cela seul qu'elle lui est semblable, et alors même qu'elle n'aurait pas été donnée, en fait, en même temps qu'elle. Hamilton [1] raconte que le Ben Lomond avait la propriété de le faire penser au système d'éducation prussien, parce qu'un jour, au sommet de cette montagne, il avait rencontré un Allemand. Voilà une association par contiguïté. Penser à un original parce qu'on voit un portrait, reconnaître — c'est un exemple de M. Bain — une personne dans la rue parce qu'on a vu son portrait, voilà une association par similarité. Dans tous les exemples de ce genre, la ressemblance de l'idée présente avec l'idée rappelée — *attraction of sameness* — est la raison qui explique pourquoi c'est cette dernière, de préférence à toute autre, qui reparaît à la conscience. Elle est le lien qui les unit, la puissance évocatrice, la baguette magique, si l'on ose dire, qui ressuscite les idées éteintes et les force à prendre place dans le cortège des idées nouvelles.

Rien ne semble plus clair et plus légitime que cette distinction, et on comprend qu'elle ait été acceptée par presque tout le monde. A y regarder de près cependant, elle n'est peut-être pas rigoureusement exacte, et nous allons essayer de montrer que les associations par similarité ne sont au fond que des associations par contiguïté. A défaut d'autres avantages, cette réduction, si elle est exacte, aura du moins le mérite de simplifier la théorie. Mais nous indiquerons quelques-unes des conséquences qu'elle entraîne, et qui sont importantes.

I

D'abord il assez malaisé de comprendre ce que serait la ressemblance d'une idée présente à l'esprit avec une autre qui, par hypothèse, n'est pas actuellement connue, puisque

1. *Philos. de Hamilton*, trad. Cazelles, p. 212. — Cf. Ribot, *La Psychol. angl. contemporaine.*
2. *The senses and the intellect, intell.*, ch. I.
3. *Ibid.*, ch. II.

1. *Lectures on metaphysics*, I, 352.

c'est l'association qu'il s'agit d'expliquer. Il n'y a point de ressemblance s'il n'y a au moins deux termes; or on ne pourrait supposer deux termes comparables entre eux qu'en commettant un cercle vicieux. La ressemblance ne peut être connue de l'esprit qui associe les idées : s'il la connaît, les idées sont déjà associées; s'il ne la connaît pas, ce n'est pas en raison de la ressemblance qu'il fera l'association.

Dira-t-on que cette ressemblance existe cependant, qu'elle est réelle, objective, indépendante de la connaissance qu'un esprit individuel peut en avoir à un moment donné? Mais il y a quelque difficulté et même quelque danger à transformer en choses en soi nos représentations. En supposant que cette métamorphose fût légitime pour les idées, elle serait absolument inadmissible lorsqu'il s'agit des rapports des idées : et la ressemblance est évidemment un rapport. Il faut être Platon pour concevoir la Ressemblance en soi, le Même en soi, sans objets qui soient semblables ou qui soient les mêmes. Une ressemblance ne peut exister que par rapport à un esprit et dans un esprit.

Il ne reste plus qu'à dire que la ressemblance entre les idées qu'il s'agit d'associer existe virtuellement par rapport à tous les esprits ou à un esprit quelconque. Mais si elle n'est que virtuelle, comment peut-elle exercer une action quelconque sur une idée virtuelle aussi, puisqu'il s'agit de la faire passer à l'acte? Comment ce qui n'est pas encore pensé peut-il faire en sorte que nous pensions à une chose que nous avons cessé de penser? De quelque côté que l'on se tourne, il faut ou renoncer à se faire une idée des associations par similarité, ou recourir à des formules mythologiques, comme celles dont nous nous sommes servi nous-même tout à l'heure. Mais les formules mythologiques sont vides de sens, et il faut les bannir de la science.

On demandera peut-être pourquoi la même question ne serait pas posée à propos des rapports de contiguïté : pas plus que la ressemblance, la contiguïté n'est représentée dans l'esprit au moment où une première idée apparaît; elle ne peut pas non plus être conçue comme existant objectivement en dehors de toute pensée, ou comme exerçant une action, quoique virtuelle. Mais au moins les associations par contiguïté, si elles sont rationnellement inexplicables, présentent cette différence qu'elles sont une application particulière d'une loi plus générale, la loi de l'habitude. L'esprit, en effet, se borne à accomplir les mêmes actes qu'il a déjà accomplis, sans les modifier et sans y rien ajouter. Que cette loi même de l'habitude soit en dernière analyse inexplicable, c'est ce qu'il serait difficile de ne pas accorder : on doit l'accepter à titre de fait. Il faudrait accepter de même, sans la comprendre, la loi de similarité, si elle s'imposait de la même manière : mais on conviendra qu'il vaut mieux faire autrement, si on le peut. Or on le peut.

Considérons d'abord le cas où des idées, qui paraissent associées par similarité, sont des concepts. La ressemblance alors ne peut être que partielle. Car deux idées qui seraient entièrement semblables ne seraient qu'une seule idée. Par exemple, le papier blanc qui fait penser à la neige ne lui est semblable que par la couleur et en diffère par toutes les autres qualités. Au lieu de comparer entre elles deux idées prises en bloc, nous comparons deux parties que l'attention détache pour un moment du tout où elles sont comprises : nous pensons, comme dit Stuart Mill [1], « par parties de concepts ». Que se passe-t-il alors dans l'esprit? Au moment où il éprouve la sensation de blanc, si cette sensation a quelque intensité, si pour cette raison ou pour une autre elle s'isole du groupe dont elle fait partie de manière à occuper la conscience, ne fût-ce qu'un instant, il se retrouve, qu'il le reconnaisse ou non, dans un état où il s'est déjà trouvé auparavant : les idées qui ont accompagné la sensation la première fois qu'elle s'est produite (supposons que ce soit en voyant de la neige) reparaissent d'une manière immédiate, automatique en quelque sorte. Elles font irruption dans la série des idées nouvelles que l'esprit est en train de former et s'y mêlent. A chaque instant, quoi que nous fassions, nous sommes sollicités par des associations de ce genre, suggérées par les diverses parties des idées qui nous occupent [2]. C'est de là que viennent les distractions. Il dépend de nous sans doute de

1. *Philos. de Hamilton*, ch. XVII, p. 383, trad. Cazelles.
2. Voy. Taine, *De l'intelligence*, liv. II, p. 1, ch. I, 5.

c'est l'association qu'il s'agit d'expliquer. Il n'y a point de ressemblance s'il n'y a au moins deux termes; or on ne pourrait supposer deux termes comparables entre eux qu'en commettant un cercle vicieux. La ressemblance ne peut être connue de l'esprit qui associe les idées : s'il la connaît, les idées sont déjà associées; s'il ne la connaît pas, ce n'est pas en raison de la ressemblance qu'il fera l'association.

Dira-t-on que cette ressemblance existe cependant, qu'elle est réelle, objective, indépendante de la connaissance qu'un esprit individuel peut en avoir à un moment donné? Mais il y a quelque difficulté et même quelque danger à transformer en choses en soi nos représentations. En supposant que cette métamorphose fût légitime pour les idées, elle serait absolument inadmissible lorsqu'il s'agit des rapports des idées : et la ressemblance est évidemment un rapport. Il faut être Platon pour concevoir la Ressemblance en soi, le Même en soi, sans objets qui soient semblables ou qui soient les mêmes. Une ressemblance ne peut exister que par rapport à un esprit et dans un esprit.

Il ne reste plus qu'à dire que la ressemblance entre les idées qu'il s'agit d'associer existe virtuellement par rapport à tous les esprits ou à un esprit quelconque. Mais si elle n'est que virtuelle, comment peut-elle exercer une action quelconque sur une idée virtuelle aussi, puisqu'il s'agit de la faire passer à l'acte? Comment ce qui n'est pas encore pensé peut-il faire en sorte que nous pensions à une chose que nous avons cessé de penser? De quelque côté que l'on se tourne, il faut ou renoncer à se faire une idée des associations par similarité, ou recourir à des formules mythologiques, comme celles dont nous nous sommes servi nous-même tout à l'heure. Mais les formules mythologiques sont vides de sens, et il faut les bannir de la science.

On demandera peut-être pourquoi la même question ne serait pas posée à propos des rapports de contiguïté : pas plus que la ressemblance, la contiguïté n'est représentée dans l'esprit au moment où une première idée apparaît; elle ne peut pas non plus être conçue comme existant objectivement en dehors de toute pensée, ou comme exerçant une action, quoique virtuelle. Mais au moins les associations par contiguïté, si elles sont rationnellement inexplicables, présentent cette différence qu'elles sont une application particulière d'une loi plus générale, la loi de l'habitude. L'esprit, en effet, se borne à accomplir les mêmes actes qu'il a déjà accomplis, sans les modifier et sans y rien ajouter. Que cette loi même de l'habitude soit en dernière analyse inexplicable, c'est ce qu'il serait difficile de ne pas accorder : on doit l'accepter à titre de fait. Il faudrait accepter de même, sans la comprendre, la loi de similarité, si elle s'imposait de la même manière : mais on conviendra qu'il vaut mieux faire autrement, si on le peut. Or on le peut.

Considérons d'abord le cas où des idées, qui paraissent associées par similarité, sont des concepts. La ressemblance alors ne peut être que partielle. Car deux idées qui seraient entièrement semblables ne seraient qu'une seule idée. Par exemple, le papier blanc qui fait penser à la neige ne lui est semblable que par la couleur et en diffère par toutes les autres qualités. Au lieu de comparer entre elles deux idées prises en bloc, nous comparons deux parties que l'attention détache pour un moment du tout où elles sont comprises : nous pensons, comme dit Stuart Mill [1], « par parties de concepts ». Que se passe-t-il alors dans l'esprit? Au moment où il éprouve la sensation de blanc, si cette sensation a quelque intensité, si pour cette raison ou pour une autre elle s'isole du groupe dont elle fait partie de manière à occuper la conscience, ne fût-ce qu'un instant, il se retrouve, qu'il le reconnaisse ou non, dans un état où il s'est déjà trouvé auparavant : les idées qui ont accompagné la sensation la première fois qu'elle s'est produite (supposons que ce soit en voyant de la neige) reparaissent d'une manière immédiate, automatique en quelque sorte. Elles font irruption dans la série des idées nouvelles que l'esprit est en train de former et s'y mêlent. A chaque instant, quoi que nous fassions, nous sommes sollicités par des associations de ce genre, suggérées par les diverses parties des idées qui nous occupent [2]. C'est de là que viennent les distractions. Il dépend de nous sans doute de

1. *Philos. de Hamilton*, ch. XVII, p. 383, trad. Cazelles.
2. Voy. Taine, *De l'intelligence*, liv. II, p. 1, ch. I, 5.

repousser les intruses, de les faire disparaître en ne nous y arrêtant pas, d'étouffer dans leur germe les associations inutiles qui aspirent à se produire; mais nous pouvons aussi, pour peu que nous y prenions d'intérêt, les laisser vivre : de là viennent toutes les comparaisons, tous les rapprochements ingénieux, brillants ou exacts, toutes les vérités et toutes les erreurs. C'est alors que, les idées d'autrefois étant présentes en même temps que les idées d'aujourd'hui, nous pouvons remarquer qu'elles sont semblables ou dissemblables. Mais, on le voit, l'aperception de la ressemblance ou du contraste ne survient qu'après coup. Elle n'est pas la cause, mais la conséquence de l'association. Les idées sont déjà associées par contiguïté au moment où nous nous avisons de remarquer qu'elles sont semblables, et leur ressemblance nous échapperait si la loi de contiguïté n'avait déjà fait son office. Il y a deux opérations distinctes dans cet acte qui paraît unique; seulement, elles s'accomplissent si rapidement et nous sont si familières, qu'à moins d'une analyse minutieuse nous ne les distinguons pas; l'habitude, ainsi qu'il arrive souvent, nous cache leur complexité, et comme, après tout, ce qui nous intéresse, c'est bien plus la ressemblance que la juxtaposition des idées, c'est elle qui donne son nom à l'opération totale. Il n'en reste pas moins vrai que le rapport de contiguïté précède toujours le rapport de similarité et, à proprement parler, il n'y a d'associations d'idées que par contiguïté. Réduite à elle-même et dépouillée de ce qu'on lui prête par confusion, l'association des idées se borne à la reproduction pure et simple d'états antérieurs, tels qu'ils se sont produits dans le passé.

Il s'en faut de beaucoup que tous les cas où les concepts paraissent s'associer par similarité soient aussi simples que l'exemple que nous avons choisi. Il y a souvent entre les idées que nous déclarons semblables de longues séries d'intermédiaires qui nous amènent de l'une à l'autre : mais l'apparition de ces intermédiaires s'explique elle-même par la seule loi de contiguïté, et il est facile de s'en assurer.

Un philosophe américain, dont M. Renouvier a traduit et publié une très intéressante et très profonde étude[1] sur la

1. *Critique philosophique*, 17 juillet, sqq., 1879.

caractéristique intellectuelle de l'homme, M. William James, admet la distinction de Bain et de Stuart Mill, et réserve le nom d'associations par contiguïté aux cas où un tout rappelle un autre tout, le nom d'associations par similarité aux cas où le rapprochement se fait au moyen d'une seule partie commune à plusieurs touts. Un exemple explique cette distinction : « Les chiens arctiques auraient, dit-on, l'esprit de s'écarter les uns des autres, avec les traîneaux auxquels ils sont attelés, sitôt qu'ils entendent la glace craquer... Les plus intelligents des chiens des Esquimaux agiraient-ils ainsi dans le cas où ils chemineraient par troupes sur la glace pour la première fois? Non, sans doute. Eh bien! une bande d'hommes des tropiques n'y manqueraient pas. Reconnaissant que le craquement présage la rupture, et saisissant immédiatement ce caractère partiel du phénomène, à savoir que le point de rupture est celui du plus grand effort, et que le plus grand effort s'exerce à l'endroit où les poids sont accumulés, un Hindou inférera de suite que la dispersion du train doit faire cesser le craquement, et il criera à ses compagnons de s'écarter. Mais quant aux chiens, nous sommes forcés de supposer qu'ils ont acquis individuellement l'expérience d'une liaison entre le fait d'un rassemblement de traîneaux et le fait du craquement; entre celui de leur dispersion et la fin du phénomène. Ils s'écartent spontanément, parce que les bruits qu'ils entendent ramènent par contiguïté chez eux les idées des expériences antérieures et, par suite, de l'écartement qui en fait partie, et qu'ils renouvellent aussitôt. »

Assurément, il est légitime de faire une distinction entre les associations relativement simples, qui sont seules à la portée de l'intelligence animale, et les associations plus compliquées que l'on attribue à l'homme. Il ne semble pas pourtant que ces dernières soient d'une autre nature et qu'elles diffèrent des premières autrement que par le degré de complication. Si l'Hindou que l'on suppose transporté au pôle « reconnaît que le craquement présage la rupture », n'est-ce pas vraisemblablement parce qu'en d'autres occasions et à propos d'objets autres que la glace, en brisant une branche par exemple, il a constaté la contiguïté dans le temps ou la

succession très rapide des phénomènes de craquement et de rupture? S'il saisit ce caractère partiel du phénomène que le point de rupture est celui du plus grand effort, n'est-ce pas encore parce qu'antérieurement les deux idées correspondantes ont été données ensemble? S'il avertit ses compagnons de s'écarter, c'est encore parce que, en vertu de la même loi, la dernière idée amène celle de la dissémination de l'effort à laquelle elle a déjà été unie. Ainsi une association qui paraît résulter de l'aperception immédiate d'une ressemblance se résout, à l'analyse, en un groupe d'associations par contiguïté : dans chaque rapprochement partiel, comme dans l'exemple cité plus haut, la ressemblance, loin d'associer les idées, n'est aperçue que quand les idées sont déjà associées.

Sans doute, ces diverses opérations s'accomplissent dans l'intelligence humaine avec une prodigieuse rapidité, mais on a signalé depuis longtemps bien d'autres exemples d'actes de la pensée encore plus rapides. De même qu'il y a dans le monde des corps des infiniment petits qui nous déconcertent, il y a dans les faits psychiques des infiniment rapides.

Il est vrai encore que l'intelligence animale paraît incapable d'opérations si compliquées : c'est qu'elle n'isole pas, comme nous, les diverses parties d'une idée. Elle se meut difficilement et lourdement; elle n'aperçoit, sauf de rares exceptions, qu'une masse confuse là où notre œil pénétrant discerne mille détails; elle ne met en œuvre en quelque sorte que des blocs informes. L'intelligence humaine, au contraire, alerte et souple, ne prenant dans chaque idée que ce qui lui convient, s'allège du reste; elle court aisément d'une idée à une autre; c'est un jeu pour elle de combiner en mille façons les matériaux que sa mémoire, riche et fidèle, lui fournit à profusion. Personne, à notre connaissance, n'a mieux que M. W. James mis en lumière cette propriété de l'intelligence humaine, qui détache et isole, pour les mieux manier, les parties d'une idée : et c'est une bien profonde et féconde vue qu'il a exposée dans cet essai de psychologie de la dissociation qu'il oppose à la psychologie de l'association. Mais, en fin de compte, si l'intelligence de l'homme fait plus et fait mieux que celle de l'animal, elle ne fait pas autre chose.

Au surplus, M. James lui-même reconnaît, dans quelques-uns des curieux exemples qu'il cite, que l'animal, au moins lorsqu'il est excité par un intérêt immédiat, est capable d'associations par similarité. L'homme se distinguerait en ce qu'il accomplit les mêmes opérations sans intérêt et comme pour l'amour de l'art. — A tout prendre, il faudrait convenir que le fait d'associer par similarité n'est pas une différence spécifique. Au vrai, il semble que l'homme peut accomplir en tout temps les associations les plus compliquées, parce que, se sentant capable de les accomplir, il y est sollicité par sa nature; il utilise sa puissance de dissocier les idées et de les recomposer, comme l'oiseau se sert de ses ailes ou le poisson de ses nageoires. La vraie différence, semble-t-il, réside dans l'aperception de la ressemblance et dans le raisonnement qui en résulte. Rien, en effet, n'autorise à supposer que l'animal, même au moment où il prévoit un événement semblable à ceux qu'il a déjà connus, se rende compte de la ressemblance : dominé par son idée, il accomplit les actes qui sont liés à cette idée et qu'elle suggère, suivant les lois qui unissent les faits de conscience et les mouvements. L'homme fait d'abord la même chose; mais, en outre, il se rend compte de ce qu'il fait. Après la spontanéité et l'élan, ou presque en même temps, la réflexion apparaît : il comprend. On voit bien la différence à la diversité des sentiments que l'homme et l'animal manifestent à la suite des mêmes actions. Vraisemblablement, les chiens arctiques dont on nous parle, après l'acte qui les sauve, sont ce qu'ils étaient auparavant : une fois l'événement passé, si vivement qu'il les ait frappés, ils n'y pensent plus : il se perd avec les autres dans le passé, jusqu'à la prochaine occasion. L'homme aime à se rendre compte de ce qu'il a fait : il se complaît à refaire son raisonnement, et par cela même il se rehausse à ses propres yeux; il éprouve ce contentement de soi-même, cette fierté que tout homme a connue à l'instant où s'éclairait en lui quelque vérité difficile, cette joie de l'intelligence qui se sent elle-même, si manifeste chez les enfants quand ils entrent en possession d'une idée nouvelle.

Nous n'avons envisagé jusqu'ici la loi de similarité que dans les associations d'idées complexes : doit-elle aussi

disparaître si l'on considère les associations d'idées simples? — Stuart Mill, discutant l'opinion que nous soutenons ici et qui avait déjà été défendue par Hamilton[1], demande si, au moment où une sensation sucrée éveille par association l'idée d'une sensation analogue antérieure[2], on peut voir dans cette association autre chose qu'un rapport de ressemblance. Il serait facile de multiplier les exemples de ce genre.

Il y a lieu de rechercher pourtant si, en pareil cas, il y a bien une association d'idées. Au moment où, éprouvant une sensation sucrée, j'évoque l'idée d'une sensation analogue et antérieure, cette dernière est-elle une idée nouvelle, distincte de la première, ou n'est-elle que la première, accompagnée du jugement de reconnaissance, marquée de ce signe spécial qui distingue le souvenir de l'idée actuelle? Si, comme il semble que c'est évident pour qu'il y ait association, il faut au moins deux idées, on pourrait soutenir que dans les exemples cités il n'y a point d'associations d'idées.

Mais, en admettant même qu'il y ait une dualité, l'idée présente ne peut être jugée semblable à l'idée passée qu'à la condition d'en être aussi distinguée par quelque côté. Or en quoi peut consister cette différence, sinon en ce que l'idée, en tant qu'elle est jugée antérieure, est accompagnée d'une conscience aussi confuse qu'on voudra la supposer, mais toujours réelle, de quelques-unes des circonstances qui l'ont accompagnée la première fois? Ici encore, la prétendue association par similarité suppose, comme condition, une suite d'états qui reparaissent dans la conscience en vertu de la seule loi de contiguïté : la ressemblance n'est aperçue que quand l'association est déjà faite.

En résumé, les choses se passent toujours de la manière

1. « In general, Similarity has been lightly assumed, lightly laid down, as one of the ultimate principles of associations. Nothing, however, can be clearer than that resembling objects, resembling mental modifications, being, *to us*, in their resembling points, *identical*; they must, on the principle of Repetition, call up each other. This, of course, refers principally to suggestion *for the first time*. Subsequently, Redintegration co-operates with Repetition; for *now*, the resembling objects have formed, together, *parts of the same mental whole;* and are, moreover, associated both as *similar* and as *contrasted*. » (*The works of Thomas Reid*, now fully collected by S. W. Hamilton, p. 913. Edinburgh, Maclachlan and Stewart, 1873, sixth. edit.)

2. *Philosophie de Hamilton*, ch. XIV, p. 302, trad. Cazelles.

suivante. Une sensation étant actuellement donnée, en même temps que d'autres idées prennent actuellement naissance, la conscience voit renaître spontanément les états qui ont dans les expériences antérieures accompagné la première sensation; il y a un mélange, un entrecroisement du passé et du présent. — Entre ces éléments de provenances diverses, la pensée peut mettre de l'ordre; elle découvre des rapports de ressemblance ou de contraste, peut-être d'autres. — En outre, l'intelligence humaine ayant la propriété de dissoudre ses idées, de faire voler pour ainsi dire chaque concept en mille fragments, des associations peuvent être formées entre chacun de ces fragments et une infinité d'autres, par suite entre les touts dont ils font partie. — Enfin, de ces fragments épars, l'esprit peut former des composés nouveaux, comme, après avoir brisé une montagne par la mine, on peut utiliser, pour construire des édifices, les pierres qui la composaient. Tantôt la pensée associe ces éléments capricieusement et comme au hasard : elle ressemble à ces tubes où sont disposés des morceaux de verre de différentes couleurs et qu'il suffit de secouer légèrement pour produire les combinaisons les plus brillantes ou, au contraire, les plus étranges et les plus discordantes. Tantôt elle les assemble en vue d'un but sérieux et d'après des règles sévères : elle ressemble à l'ouvrier en mosaïque qui choisit entre mille petites pierres de formes et de couleurs différentes celles qui doivent servir à son dessin. Mais, dans l'un et l'autre cas, elle n'échappe pas à la loi de contiguïté. Ce n'est pas une mystérieuse affinité des idées entre elles qui les suscite à point nommé; elles ne reviennent que par couples; l'esprit ne peut que s'imiter lui-même; il doit à l'expérience non seulement les matériaux de sa pensée, mais les premières liaisons qu'il établit entre eux et qui servent à en établir d'autres.

On pourrait traduire ces propositions en termes de mécanique et probablement, plus tard, en termes de physiologie. — L'esprit a été plus d'une fois comparé à un clavier prodigieusemenl délicat; on le comparerait mieux encore, semble-t-il, à ces instruments de musique dont il suffit de mettre en mouvement le mécanisme pour qu'aussitôt se déroule dans un ordre prévu une série de sons nécessairement liés entre eux.

Il faudrait ajouter encore que l'instrument, par suite de l'entralacement des petites lames de cuivre, peut jouer plusieurs airs à la fois, tantôt sans produire autre chose qu'une cacophonie, tantôt, ce qui est la merveille de l'esprit humain, en faisant entendre une mélodie inconnue et nouvelle, formée d'une manière imprévue et originale de fragments diversement combinés des premiers airs[1].

« Il suffit, dit un physiologiste, qu'un certain nombre de cellules continuent à être en vibration pour devenir des centres d'appel pour d'autres agglomérations de cellules, avec lesquelles elles ont eu soit des affinités plus intimes, soit des moyens anastomotiques plus ou moins faciles : de là une série de reviviscences d'impressions passées dont nous ne saisissons pas bien le sens, mais qui cependant ont entre elles des connexions secrètes (mémoire inconsciente); de là une série d'idées imprévues et désordonnées qui se succèdent sous les formes les plus bizarres[2]. » Malebranche avait dit, et son maître Descartes aurait souscrit à ses paroles : « La cause de la liaison de plusieurs traces est l'identité du temps où elles ont été imprimées dans le cerveau, car il suffit que plusieurs traces aient été produites dans le même temps afin qu'elles ne puissent plus se réveiller que toutes ensemble; parce que les esprits animaux trouvant le chemin de toutes les traces qui se sont faites dans le même temps entr'ouvertes, ils y continuent leur chemin à cause qu'ils passent plus facilement que par les autres endroits du cerveau : c'est la cause de la mémoire et des habitudes corporelles qui nous sont communes avec les bêtes[3]. »

II

On sera peut-être tenté de demander en quoi il est utile de revenir sur une distinction très claire, proposée par d'illustres philosophes, et généralement adoptée, puisque aussi bien il demeure toujours certain que, parmi nos associations, les

1. Cf. Taine, *Géographie et mécanique cérébrales* (*Revue philos.*, oct. 1878).
2. Luys, *Le cerveau et ses fonctions*, ch. IV. Paris, F. Alcan, 1876.
3. *Recherche de la vérité*, II, 1re partie, ch. V.

unes se bornent à un simple rapprochement dans le temps, tandis que les autres aboutissent à l'aperception d'une ressemblance. Dès lors, à quoi bon cette subtile analyse? Il suffira toutefois d'un peu d'attention pour voir que l'analyse qui précède, si elle est exacte, entraîne des conséquences importantes pour la théorie de la connaissance. Quant à la subtilité, on ne doit en craindre ni l'apparence, ni même la réalité, pourvu qu'on ne sorte pas de la vérité.

La philosophie associationniste s'est donné pour tâche d'expliquer toutes les opérations de l'esprit par l'association des idées, qui n'est elle-même qu'une expérience prolongée. L'esprit est considéré comme un simple registre, un garde-notes, qui ne fait qu'ajouter les unes aux autres les impressions qu'il a reçues et conservées. On dit bien, il est vrai, que la faculté de distinguer et de comparer, la *discrimination*, est une opération irréductible de l'intelligence. Mais à moins que, sans s'en douter, on n'admette deux principes différents, il faut entendre que l'association et la discrimination se font ensemble et ne sont qu'une chose, et, de fait, l'association par similarité nous est présentée comme une opération simple qu'on trouve à l'origine de la plupart de nos connaissances. Le même mot *association*, appliqué à des actes d'ordre différent, dissimule leur dualité et crée une véritable confusion. En tant que l'association est faite par similarité, elle sert à rendre compte des opérations ultérieures de l'esprit. En tant qu'elle est une association, elle ne suppose pas un principe, une loi supérieure à l'expérience. Cette confusion doit cesser s'il est reconnu que l'association dite par similarité est autre chose qu'un prolongement de l'expérience et que l'aperception d'une similitude est autre chose qu'une association. On reconnaîtra alors qu'on ne peut tout expliquer par l'association qu'à la condition d'ajouter subrepticement à l'association ce qu'elle ne contient pas et qu'elle est chargée d'expliquer. On avouera qu'au moment où l'esprit de l'homme, ayant associé des idées en vertu de la loi de contiguïté, s'avise de remarquer qu'elles sont semblables, il exerce une fonction que la précédente préparait, dont elle était la condition, si l'on veut, mais qu'elle n'explique pas. En effet, de ce que les mêmes idées

se produisent dans une conscience, il ne s'ensuit pas logiquement qu'une pensée supposée indéterminée et sans initiative saura qu'elles sont les mêmes. La ressemblance des choses, fussent-elles des idées, ne s'imprime pas dans l'esprit comme une image dans un miroir; la reproduction du semblable, si souvent répétée qu'elle soit, n'entraîne pas la conscience du semblable. Lors donc que l'esprit ajoute à une association l'aperception d'une ressemblance, il accomplit un progrès; il monte un degré, il fait une œuvre originale, et se révèle à lui-même une force qu'il ignorait et que pourtant il possédait, puisqu'il l'a appliquée. En un mot, pour parler le langage de Kant, la loi dont il s'agit est *a priori*. Elle s'applique, non pas certes en dehors de l'expérience, mais autrement que par la seule expérience. L'expérience fournit l'occasion, l'esprit la saisit; l'expérience donne la matière; l'esprit, la forme. C'est de lui-même, par sa vertu propre, qu'en présence de l'expérience il s'avise de découvrir ce qu'est une ressemblance, qu'il aperçoit, comme disait Platon, les idées du même et de l'autre.

Par suite, il est aisé de montrer la différence spécifique qui distingue l'intelligence humaine de l'intelligence animale. Tout ce qui est association d'idées, c'est-à-dire reproduction machinale du passé, qu'il s'agisse d'idées totales qui en rappellent d'autres, ou d'idées partielles détachées d'un tout qui se rapprochent d'autres idées partielles et relient indirectement les deux touts, est à la portée de l'animal aussi bien que de l'homme. Tout au plus pourrait-on dire que, pour ces dernières associations, il y a de l'homme à l'animal une différence non de nature, mais de degré. Avoir les mêmes idées qu'il a déjà eues, et, les ayant, accomplir les mêmes actions qu'il a déjà accomplies et qui sont liées à ces idées, agir semblablement dans des circonstances semblables, *comme s'il* apercevait la ressemblance, voilà de quoi l'animal est capable, et qui explique les illusions qu'une observation superficielle se fait à son sujet. Mais prendre conscience de cette similitude, ne pas se borner à être semblable à soi-même, mais savoir qu'on l'est et l'être pour soi-même, penser la ressemblance indépendamment des semblables, voilà ce que l'animal n'a jamais fait, ce que du moins aucun exemple authentique n'autorise à admettre.

Enfin on retrouve la dualité de l'association proprement dite et des fonctions de l'entendement dans la distinction que tout le monde fait entre le génie ou les dons naturels, et le travail ou la réflexion. Descartes avait déjà remarqué que ce qui met des différences entre les esprits, c'est bien moins la raison, à peu près égale chez tous, que la mémoire et l'imagination; or se souvenir et imaginer, c'est associer des idées et des images. Un trait d'esprit, une métaphore brillante, une vue de génie, une découverte dans les sciences sont toujours, en dernière analyse, des rapprochements originaux entre des idées que tout le monde n'a pas l'habitude de lier entre elles. Quand Newton, à propos d'un fait vulgaire, devine la loi de la gravitation universelle, il aperçoit une ressemblance entre des objets en apparence fort éloignés et que personne avant lui n'avait eu l'idée de rapprocher. Et, si l'on peut comparer les petites choses aux grandes, il se passe dans l'esprit de tout homme quelque chose d'analogue, lorsqu'on cherche la solution du plus simple problème : il s'agit de trouver les idées qui se conviennent. Mais, pour apercevoir des ressemblances, la première condition est que les objets semblables soient associés. Or il peut sembler paradoxal de dire que l'entendement ne découvre rien, et que par lui-même il est incapable de rapprocher les idées semblables : c'est pourtant ce qui résulte de l'analyse qui précède, et ce qu'il est facile de vérifier.

A vrai dire, travailler ou méditer, ce n'est pas inventer des idées; on n'invente jamais. Il faut attendre qu'elles viennent; tout ce que peuvent la volonté et la réflexion, c'est de nous mettre dans les meilleures conditions possibles pour que les idées apparaissent si elles doivent apparaître; les forcer à comparaître, leur faire violence, lutter contre Minerve, c'est une chimère. La plus longue patience s'y userait, et c'est se moquer que d'appeler le génie une longue patience. Les œuvres de quelque valeur se font en leur auteur plutôt qu'il ne les fait. Les idées renaissent, se rapprochent dans l'esprit, non pas suivant notre volonté, mais suivant les expériences antérieures, suivant les dispositions naturelles, ce qu'on appelle la vivacité d'esprit, le coup d'œil, l'instinct, probablement aussi suivant les dispositions corporelles. Il y a dans

ce travail quelque chose d'impersonnel; et c'est pourquoi l'inspiration, la verve, l'improvisation, l'intuition ont été souvent attribuées à des causes extérieures à l'individu. On voit une confirmation de cette vérité dans les stériles efforts que font tant de gens pour avoir de l'esprit. Il n'y a pas de règle pour cela; c'est déjà beaucoup d'en avoir, comme Rousseau, dans l'escalier. Il est très vrai que l'esprit court les rues; mais il est encore plus vrai que c'est inutilement qu'on court après lui. C'est ainsi encore que les poétiques n'ont jamais formé de poètes, ni l'esthétique d'artistes; la logique n'apprend pas même à raisonner juste, loin d'apprendre à trouver des idées. A qui n'est-il pas arrivé, après avoir cherché longtemps la solution d'une difficulté, de la trouver tout à coup, presque sans y penser, comme en se jouant, même en dormant? Ce ne sont pas seulement les rimes qu'on trouve, comme Boileau, au détour d'un sentier. Il y a aussi des gens qui ne comprennent les jeux de mots que plusieurs semaines après qu'ils ont été entendus; c'est que les deux idées entre lesquelles il fallait apercevoir un rapport ne se sont pas rencontrées dans une intelligence peu agile; le va-et-vient des idées qui se pressent, se heurtent, se repoussent, n'était pas assez actif. Les canaux par où passent les esprits animaux, aurait dit Descartes, ne sont pas reliés les uns aux autres; l'action nerveuse, diraient les physiologistes d'aujourd'hui, n'a pas rayonné d'une cellule aux autres. Il en est ainsi; notre fière raison doit attendre le bon plaisir de cette capricieuse qu'on nomme l'imagination. Par elle-même, elle ne peut rien. Ses formes sont vides, tant que l'expérience, passée ou présente, n'y met pas un contenu.

Il va de soi qu'il ne faudrait pas trop médire de la raison et pousser les choses à l'extrême. Sans elle, tout le reste serait inutile, et on a vu souvent, faute d'une raison attentive et réfléchie, les plus beaux dons naturels demeurer stériles. Parmi les rapprochements innombrables qui se présentent à l'esprit, il faut faire un choix; il faut en essayer et en rejeter beaucoup, si rapide que paraisse le travail mental, avant de trouver ceux qui satisfont. Il reste ainsi une part assez grande et une tâche assez lourde à la volonté et à l'effort. D'ailleurs il resterait à examiner, ce qui n'est pas ici notre sujet, si la

volonté et la raison ne peuvent pas, par un travail antérieur, donner à cette sorte de mécanisme de l'association des idées des directions et des habitudes qui préparent et expliquent les rencontres spontanées qui se produisent plus tard. Toujours est-il cependant que le principe de l'invention, la source de l'originalité, se trouve, non dans la raison, mais dans les opérations inférieures qu'on traite parfois avec un dédain immérité. On a dit assez souvent que la raison est le privilège de l'homme, et qu'elle le met au-dessus des animaux; nous venons de montrer en quoi cette assertion est exacte. Mais ce privilège, si grand qu'il soit, a été exagéré; c'est faire trop d'honneur à la raison que de lui attribuer toutes les œuvres qu'elle signe. Il est curieux de remarquer que si l'homme est capable de tant de découvertes, de glorieuses inventions, d'inspirations sublimes, il le doit surtout à la partie de son âme qui est immédiatement soumise au mécanisme corporel et par où il ressemble le plus à l'animal.

VIII

DE LA CROYANCE

C'est un véritable service que M. Cl. Gayte a rendu à la philosophie en publiant son *Essai sur la croyance*[1] et en ramenant l'attention sur un sujet si important. Aucune philosophie ne devrait s'en désintéresser; presque toutes le négligent ou l'esquivent. L'empirisme et le positivisme se devraient à eux-mêmes de dire comment ils définissent la certitude, et quelle différence ils font entre croire et être certain; ils laissent généralement cette question de côté. Le spiritualisme a toujours compris l'importance du problème de la certitude : sauf quelques exceptions[2], il prête moins d'attention à la croyance. Il n'est pas même facile de dire dans quelle partie de la philosophie cette question devrait trouver sa place. Les psychologues ne s'en occupent guère, parce qu'il leur paraît qu'elle appartient aux logiciens. Les logiciens, tels que Stuart Mill, la renvoient aux métaphysiciens. Mais les métaphysiciens ont bien d'autres visées. Pressés d'arriver aux conclusions qui leur tiennent au cœur, ils l'oublient ou l'ajournent. C'est pourtant par là qu'il faudrait commencer.

Dans la philosophie généralement enseignée en France, la croyance est considérée comme tout à fait distincte de la

1. Paris, F. Alcan, 1883.
2. Il y a sur ce sujet des pages intéressantes dans le *Traité des Facultés de l'Ame* d'Ad. Garnier.

certitude; elle est autre chose, si elle n'est pas le contraire, et elle est fort au-dessous. C'est une sorte de pis-aller dont on ne se contente qu'à regret et qui, par suite, ne mérite guère qu'on s'y arrête. L'œuvre propre du philosophe est de chercher la certitude; c'est à elle seule qu'il a affaire. Rien de mieux, assurément, et ce n'est pas nous qui contesterons le devoir qui oblige tout philosophe à donner son adhésion à toute vérité clairement et distinctement aperçue. Nous n'avons garde de méconnaître ce qu'il y a de noble et d'élevé dans cette manière de comprendre le rôle de la philosophie; nous savons les dangers du *fidéisme*; l'idéal que tant de philosophes se sont proposé, que les plus illustres d'entre eux se proposent encore, doit être poursuivi sans relâche. Mais cette certitude si entière, si absolue, qui ne laisse place à aucun doute, le philosophe la rencontre-t-il partout? la rencontre-t-il souvent? N'y a-t-il pas bien des questions où, après de longues recherches, en présence de difficultés toujours renaissantes, en face des divergences qui séparent irrémédiablement les meilleurs esprits, et les plus éclairés, et les plus sincères, il est forcé de s'avouer que la vérité ne s'impose pas avec la rigueur et la nécessité d'une démonstration géométrique? Il peut croire pourtant, et sa croyance est légitime. Nous ne savons guère de doctrine plus dangereuse, et qui fasse au scepticisme plus beau jeu, que celle qui, entre la certitude absolue et nécessaire, et l'ignorance ou le doute, ne voit de place pour aucun intermédiaire. Mais si on revendique le droit de croire rationnellement, n'a-t-on pas par là même le devoir d'examiner la nature de la croyance, de s'enquérir des motifs sur lesquels elle se fonde, de chercher comment elle se produit? Si, comme il semble bien qu'il faut en convenir, la croyance tient, dans les systèmes de philosophie, autant de place que la certitude, pourquoi réserver toute son attention à la certitude et reléguer la croyance au second plan, comme chose secondaire? Le temps n'est plus où les systèmes de métaphysique se présentaient comme des vérités rigoureusement déduites d'un principe évident, et prétendaient s'imposer de toutes pièces à l'esprit, comme ces démonstrations géométriques dont ils empruntaient quelquefois la forme et dont ils enviaient la rigueur incontestée. Spinoza, Leibnitz,

Hegel, pouvaient bien croire qu'ils démontraient *a priori* leur doctrine : qui oserait, aujourd'hui, afficher de telles prétentions? Il y a encore bien des systèmes, et les explications de l'univers, en dépit des prédictions positivistes qui proclamaient la métaphysique morte pour toujours, n'ont jamais été plus nombreuses que de notre temps. Mais elles déclarent que leurs principes sont des inductions : plus exactement, elles s'offrent comme des hypothèses capables de rendre compte de tous les faits, et dignes, par conséquent, si cette prétention est fondée, de passer à l'état de vérités, suivant la méthode fort légitimement appliquée dans les sciences de la nature. La fierté dogmatique a singulièrement baissé le ton; a métaphysique est devenue modeste. Mais dire que les théories sont des hypothèses, c'est dire qu'elles font, en dernière analyse, appel à la croyance; et par la force des choses, la théorie de la croyance ne devient-elle pas une des parties principales de la théorie de la connaissance, si les systèmes se proposent comme des croyances, au lieu de s'imposer comme des certitudes?

En supposant même que la croyance soit maintenue au rang subalterne où on l'a reléguée jusqu'ici, et qu'on contribue à la confondre, non sans quelque dédain, avec l'opinion; en admettant qu'elle s'attache, dans la vie pratique et faute de mieux, à de simples probabilités, et qu'à ce titre elle soit fort éloignée de la haute et pleine certitude à laquelle aspire le philosophe, ne mériterait-elle pas encore une étude attentive? La plupart des hommes, et même tous les hommes, dans les circonstances les plus importantes de leur vie, se décident sur des croyances et non sur des certitudes. « Le sage, disait déjà Cicéron, quand il entreprend un voyage sur mer, quand il ensemence son champ, quand il se marie, quand il a des enfants, dans mille autres occasions, fait-il autre chose que de suivre des probabilités[1]? » Que deviendrait l'art oratoire si la masse des hommes n'agissait pas plus par persuasion que par conviction? Mais si la croyance tient tant de place dans la vie, et s'il y a une philosophie de l'esprit qui doit nous apprendre à nous rendre compte de ce

1. Cic., *Acad.*, liv. II, 34, 109.

que nous faisons, l'étude de la croyance ne doit-elle pas aussi tenir quelque place dans cette philosophie? Que ce soit dans la psychologie ou dans la logique, c'est une autre question dont nous n'avons cure pour le moment. A coup sûr, le philosophe, sans renoncer à son idéal de certitude, ne dérogera pas en s'en occupant.

Mais il y a plus : la théorie, trop facilement acceptée, qui distingue jusqu'à les opposer la certitude et la croyance, est elle-même fort contestable. Généralement, on évite d'insister sur ce point : il semble qu'on s'en réfère au sens commun pour reconnaître entre la certitude et la croyance une différence spécifique. Mais peut-être ne faudrait-il pas insister beaucoup auprès du sens commun pour obtenir de lui l'aveu qu'après tout être certain est une manière de croire, et que si on peut croire sans être certain, on n'est pas certain sans croire : en d'autres termes, la croyance est un genre dont la certitude est une espèce. En réalité, les rapports de la certitude et de la croyance sont une question à débattre entre philosophes. Or il se trouve plusieurs penseurs qui la résolvent tout autrement qu'on ne fait d'ordinaire. Stuart Mill disait déjà, mais sans insister et sans en tirer aucune conséquence, que la certitude est une espèce de croyance. C'est à Ch. Renouvier qu'appartient incontestablement l'honneur d'avoir le premier montré toute l'importance de la question, et de l'avoir traitée avec cette vigueur et cette rigueur qui sont la marque distinctive de son esprit. D'autres après lui sont entrés dans la même voie, et, tout récemment, M. Gayte, dans la très intéressante étude que nous signalions au début de cet article, a examiné, en ajoutant beaucoup d'arguments nouveaux, tous les points principaux de ce grave sujet : l'histoire d'abord, du moins l'histoire moderne, car les théories anciennes sur la croyance, fort curieuses et fort importantes, demanderaient à elles seules tout un volume; puis l'objet de la croyance, ses rapports avec l'évidence, avec la passion, avec la volonté. Nous voudrions, à notre tour, examiner avec M. Gayte, mais en les envisageant sous un aspect un peu différent, les deux questions essentielles à nos yeux dans la théorie de la croyance, celle de l'évidence et celle du rôle de la volonté dans la croyance.

I

Il n'est pas aisé de savoir exactement pourquoi le sens commun et les philosophes ont creusé un fossé entre la certitude et la croyance. Est-ce, comme on le dit quelquefois, parce que la croyance comporte une foule de degrés, tandis que la certitude est absolue? Mais la croyance, au sens usuel comme au sens philosophique du mot, n'est-elle pas, en bien des cas, cette adhésion pleine, entière, absolue, sans aucun doute possible, qu'on appelle la certitude? Les religions fausses ont eu des martyrs dont l'adhésion à des idées erronées était psychologiquement indiscernable de la certitude du savant. Dira-t-on que le propre de la certitude est de s'imposer à l'esprit sans aucune résistance possible, de dompter la raison la plus rebelle, de contraindre la liberté, tandis que la croyance laisse une place à la liberté et au sentiment, suppose de la part du croyant une certaine bonne volonté et exige, comme on dit, qu'il y mette un peu du sien? Mais d'abord les croyances où manifestement la volonté et le choix réfléchi ont le plus de part, comme les croyances philosophiques, revendiquent le nom de certitude, et cela de l'aveu même des personnes qui sont le plus disposées à reconnaître l'importance de l'élément subjectif en toute croyance. En outre, sans parler de ceux qui résistent à des certitudes, jugées par d'autres irrésistibles, n'est-ce pas le propre de toutes les fortes croyances, fussent-elles les plus fausses, de prétendre à ce caractère de nécessité, d'évidence absolue, qu'on donne pour la marque distinctive de la certitude? L'intolérance, sous toutes ses formes, n'a pas d'autre origine.

La certitude, dit-on encore, est fondée sur l'évidence, au lieu que la croyance ne repose que sur des probabilités. C'est une explication claire en apparence, et dont beaucoup de personnes se contentent. Examinons-la d'un peu près, en prenant pour point de départ l'idée qu'on est généralement disposé à se faire de la certitude, sauf à l'éclaircir peu à peu et à lui donner plus de précision.

A première vue, l'évidence apparaît comme une propriété

intrinsèque des choses ou des idées auxquelles on l'attribue. Quand on dit qu'une chose ou qu'une idée est évidente, on entend qu'elle l'est par elle-même, indépendamment de tout rapport avec notre esprit, et qu'elle ne cesserait pas de l'être alors même que nous cesserions de la connaître ou d'exister.

Admettons que les choses ou les idées possèdent par elles-mêmes cette propriété. On conviendra que cette propriété ne peut avoir d'influence sur l'état d'âme appelé certitude, être cause de certitude, qu'autant qu'elle produit sur nous une impression, un changement d'une certaine nature. Nous ne sortons pas de nous-mêmes pour aller constater dans les choses ou dans les idées ce caractère qu'on appelle l'évidence : c'est en nous seulement, par le contre-coup qu'elle provoque, que nous pouvons la connaître. Aucune contestation n'est possible sur ce point.

Mais cet effet que l'évidence produit en nous, ce contre-coup qu'elle a dans notre âme, c'est précisément ce qu'on appelle la certitude. C'est par la certitude que nous jugeons de l'évidence : une chose est évidente parce que nous sommes certains : l'évidence est moins le critérium de la certitude que la certitude celui de l'évidence. Cela est si vrai que nous disons indifféremment d'une chose qu'elle est évidente, ou qu'elle est certaine.

Tous les philosophes qui ont étudié attentivement la question conviennent de ce que nous venons de dire. Ne déclarent-ils pas, avec Spinoza, celui de tous peut-être qui s'est exprimé sur ce point avec le plus de netteté, que la vérité est à elle-même sa propre marque (*veritas se ipsa patefacit; veritas norma sui et falsi est*), ou encore que l'évidence est comme un trait de lumière qui éblouit et entraîne l'assentiment? Comme nous reconnaissons la lumière à ce fait que nous sommes éclairés, nous reconnaissons l'évidence ou la vérité à ce signe que nous sommes certains.

Évidence et certitude sont donc deux expressions absolument synonymes : elles désignent la même chose, l'une à un point de vue objectif, l'autre à un point de vue subjectif. Ou plutôt ces mots de subjectif et d'objectif doivent être écartés de toute philosophie dogmatique : ils ne servent qu'à amener

des équivoques. La certitude est bien un état du sujet, l'évidence est conçue comme une propriété de l'objet : mais la certitude, état du sujet, ne peut se définir que comme la possession de l'objet. Il n'est pas d'expression plus impropre et plus incorrecte que celle de *certitude subjective* qu'on a vu quelquefois paraître de nos jours : c'est une contradiction dans les termes[1] : la certitude n'a plus rien de la certitude si elle n'est que subjective. De même, si l'évidence est une propriété de l'objet, l'objet ne possède cette qualité qu'à la condition d'être représenté dans le sujet : le mot même d'évidence implique la présence d'un être qui voit. Au vrai, quand on parle de certitude ou d'évidence, le sujet et l'objet se confondent et ne font qu'un.

La reconnaissance de cette identité de la certitude et de l'évidence n'a rien d'ailleurs qui doive inquiéter le dogmatisme le plus absolu. On peut dire, en effet, que si l'évidence se révèle à nous par la certitude, ce qui est le point de vue de la connaissance, la certitude est produite par l'évidence, ce qui est le point de vue de l'existence. C'est parce qu'une chose est évidente ou vraie, que nous sommes certains; et c'est parce que nous sommes certains, que nous reconnaissons la chose comme vraie. Mais cette thèse ne peut se soutenir qu'à une condition : si la certitude est produite en nous par cette propriété intrinsèque de l'objet qu'on nomme l'évidence, si elle en est la marque, ou mieux encore l'équivalent, il faut de toute nécessité qu'elle ne puisse être produite que par elle : par suite, il faut qu'en nous elle soit psychologiquement distincte de tous les autres états plus ou moins analogues; il faut qu'en regardant attentivement en nous, nous puissions découvrir une différence spécifique entre la certitude et la croyance.

C'est ce qu'ont expressément reconnu les philosophes qui ont le plus profondément étudié la question. La vérité, disent les Stoïciens, grave son empreinte dans l'esprit (*signat in animo suam speciem*), d'une manière si nette, si caractéristique, si unique qu'une pareille empreinte ne saurait provenir d'un objet sans réalité[1]. C'est la définition même de la représentation compréhensive.

1. C'est un point que M. Rabier a très nettement établi dans son excellente édition du *Discours de la Méthode*, p. 126. Paris, 1877.

Les Stoïciens sont sensualistes et parlent un langage matérialiste : Spinoza, placé à un tout autre point de vue, ne s'exprime pas autrement. Ce ne sont pas les objets sensibles qui, selon lui, font sur l'âme une impression matérielle. Mais l'idée claire et distincte s'offre à l'esprit de telle manière qu'elle diffère spécifiquement de toute autre, et elle est toujours accompagnée de certitude : la certitude est un état *sui generis*, que seule la vérité peut produire, et qui l'accompagne toujours. On n'est jamais certain du faux. « Jamais, dit-il énergiquement, nous ne dirons qu'un homme qui se trompe puisse être certain, si forte que soit son adhésion à l'erreur[2]. »

L'impossibilité d'être certain du faux, l'impossibilité pour une chose qui n'est pas réelle de faire sur l'âme une impression égale à celle qui est produite par un objet réel, voilà où conduit forcément la thèse dogmatique. Il faut absolument renoncer à cette thèse, ou souscrire à cette conséquence.

Au premier abord cette conséquence peut paraître acceptable. Le sens commun lui-même semble l'admettre : si l'homme qui se trompe dit, au moment où il se trompe : je suis certain; quand il a reconnu son erreur, il dit : *je me croyais certain*. Et il n'y a là rien de choquant, si, comme le fait le sens commun, d'accord en cela avec le dogmatisme, on définit la certitude l'adhésion à la vérité. Mais le sens commun n'y regarde pas de très près : des philosophes ont le devoir d'être plus vigilants. Or ils n'ont pas le droit de faire entrer cet élément, l'adhésion à la vérité, dans la définition de la certitude. On vient de voir, en effet, que la vérité n'est connue que par l'intermédiaire de la certitude; on ne sait qu'une chose est vraie que parce qu'on en est certain; on va de la certitude à la vérité, non de la vérité à la certitude. En d'autres termes, si on veut éviter un pitoyable cercle vicieux, il faut définir la certitude en elle-même, telle

1. Cic., *Acad.*, II, 24, 77. Hic Zenonem vidisse acute nullum esse visum quod percipi posset, si id tale esset, ab eo quod est, ut ejusmodi ab eo quod non est, posset esse. Cf. *ibid.*, 6, 18, etc.

2. Spinoza, *Eth.*, II, prop. XLIX, schol.

qu'elle apparaît dans le sujet, et ne faire entrer dans cette définition que des données de la conscience; elle doit être exprimée en termes purement psychologiques, et il faut en exclure tout élément métaphysique. On pourra dire qu'elle est une adhésion, ou un consentement entier, irrésistible, inébranlable, sans aucun mélange de doute. Et ainsi définie en termes purement subjectifs, la certitude doit toujours différer spécifiquement de la croyance.

Cela posé, sommes-nous en droit de dire qu'il existe une telle différence spécifique? Ne nous arrive-t-il pas de donner à l'erreur cette adhésion entière, irrésistible (autant du moins que nous en pouvons juger), inébranlable (au moins tout le temps que dure la croyance)? Osera-t-on soutenir qu'à chaque instant nous ne soyons pas certains du faux? Nous avons beau déclarer, une fois notre erreur reconnue, que, n'étant pas certains, nous croyions l'être; c'est après coup que nous faisons cette distinction. Au moment même où a lieu cette croyance que nous appelons certitude, l'observation la plus attentive, la réflexion la plus scrupuleuse, la sincérité la plus entière, la bonne foi la plus parfaite ne nous découvrent, en bien des cas, rien de suspect : nous croyons de tout notre cœur, et pourtant nous nous trompons. Il est inutile de citer ici des exemples qui s'offrent en foule à l'esprit : les plus folles superstitions trouvent des adeptes sincères; les plus extravagantes utopies, des défenseurs zélés et désintéressés; les plus mauvaises causes, des serviteurs passionnés et des martyrs.

Si de tels exemples ne paraissent pas assez probants, les philosophes nous en offrent d'autres, où l'on ne saurait suspecter ni la bonne foi, ni les lumières. Eux aussi sont attachés à leurs systèmes de toute l'ardeur de leurs convictions, de toutes les forces de leur esprit et de leur cœur : leur âme est inondée de cette éblouissante lumière qui nous apparaît comme la marque distinctive de la vérité. Ils sont certains : et pourtant quelques-uns du moins se trompent, puisque si souvent ils se contredisent. Spinoza dit fièrement qu'on n'est jamais certain du faux. Ses idées sont irrésistiblement claires pour lui : le sont-elles pour tant d'autres qui les ont combattues? et les idées irrésistiblement claires de tant d'autres, de son maître Descartes, par exemple, l'étaient-elles pour lui? Il faut en convenir : si c'est dans la plénitude de l'adhésion, ou du consentement, dans l'intensité de l'affirmation et l'ardeur de la croyance qu'on cherche la marque distinctive de l'évidence ou de la vérité, une telle marque n'existe pas. La force avec laquelle on affirme une chose ne sera jamais la preuve que cette chose est vraie. L'erreur serait trop facile à éviter, si entre la certitude et la croyance il y avait une différence spécifique : ce qui fait justement la difficulté du problème, c'est l'impossibilité où nous sommes de faire cette distinction. La certitude ne peut être en fin de compte qu'une espèce de croyance.

Est-ce à dire qu'on doive renoncer à parler de certitude, et que dans ce genre appelé croyance, on ne doive pas regarder la certitude comme une espèce distincte, ayant sa différence propre? La conséquence serait grave. Il ne nous paraît pas que M. Gayte, dans l'excellent et lumineux chapitre qu'il a consacré à cette question, ait été suffisamment explicite : content d'avoir réduit la certitude à la croyance, il ne cherche pas s'il n'y a pas des croyances qui aient droit au titre de certitude.

La seule conclusion à tirer des considérations qui précèdent, c'est que s'il y a un critérium de vérité, il faut renoncer à le trouver dans l'adhésion, ou de quelque nom qu'on veuille l'appeler, assentiment, acquiescement ou consentement. Il faut distinguer l'adhésion de l'idée à laquelle on adhère. Le sens commun et même les philosophes ont quelque peine à faire cette distinction : l'analyse l'exige. Primitivement, l'esprit humain ne sépare pas les idées et les choses : il prend les idées pour des choses : il est naïvement réaliste. De là, le principe si longtemps admis comme un axiome : On ne pense pas ce qui n'est pas. L'expérience, c'est-à-dire la découverte de l'erreur, ne tarde pas à prouver qu'il y a deux choses là où d'abord on n'en a vu qu'une : ainsi on distingue le sujet et l'objet. Cette première séparation accomplie, il en reste une seconde qui ne se fait que beaucoup plus tard : dans le sujet lui-même, il faut distinguer l'acte par lequel on croit de la chose ou plutôt de l'idée à laquelle on croit. Ces deux faits, ordinairement unis, ne le sont ni

toujours, ni nécessairement : ils ne sont pas fonction l'un de l'autre.

Il n'y a pas, nous venons de le montrer, de croyances nécessaires. Y a-t-il du moins des idées ou plutôt des rapports entre les idées, qui s'imposent nécessairement à la pensée? Voilà à quoi se réduit en dernière analyse la question du critérium. Les dogmatistes de tous les temps ont bien vu qu'il n'y a point de critérium s'il n'y a pas de nécessité, si l'esprit fait lui-même, et fait seul, la vérité, si rien n'est donné. Seulement, cette nécessité, ils ont cru la trouver dans le mode d'adhésion accordée à certaines idées, c'est-à-dire dans la certitude : or l'expérience démontre qu'une telle nécessité est illusoire. Exclue de l'adhésion, la nécessité se retrouve peut-être dans les synthèses mentales : à cette condition seulement on pourra dire qu'il y a un critérium de vérité.

D'abord, le principe de contradiction nous atteste qu'il y a des synthèses d'idées nécessaires. On peut, comme les Épicuriens, et bien d'autres, ne pas croire aux vérités mathématiques : mais il est impossible de penser, je veux dire de lier des idées, si l'on n'observe le principe de contradiction. Se soumettre à cette loi, voilà une nécessité à laquelle la pensée ne peut se soustraire sans se détruire. En ce sens, il y a un critérium, et nous pouvons déclarer que tout ce qui implique contradiction est faux.

Toutefois, ce n'est là encore qu'un critérium infaillible de l'erreur; ou s'il peut servir à connaître quelque vérité, ce n'est jamais qu'une vérité dérivée et en fin de compte hypothétique. En mathématique et en logique les conséquences les plus rigoureusement déduites ne sont jamais vraies qu'en supposant vraies les prémisses d'où on les tire. Les stoïciens ont mieux que personne marqué le caractère des vérités de cet ordre : les majeures de leurs syllogismes ne sont jamais comme les nôtres, présentées à titre d'assertions catégoriques; ils diront toujours : Si Socrate est homme, il est mortel : or, etc. Il reste toujours à trouver le critérium, non de la vérité déduite, mais de la vérité réelle.

La vérité réelle est l'accord, non de nos idées entre elles, mais de nos idées avec les choses. Or il y a une nécessité analogue à la précédente, mais empirique, qui nous empêche

de lier nos sensations autrement que d'une certaine manière. Si dissemblables qu'elles puissent être aux causes qui les provoquent, nos sensations, en tant que distinctes des images, en tant que *données*, se succèdent suivant un ordre qu'il ne nous appartient pas de modifier : nous le subissons sans le faire.

Il y a des synthèses subjectivement nécessaires; il y a des synthèses objectivement nécessaires : voilà le double critérium correspondant aux deux sortes de vérité. Toutes les fois que l'adhésion sera donnée à l'une de ces synthèses, rien n'empêchera de l'appeler certitude : ce sera la certitude métaphysique ou logique dans le premier cas, la certitude physique dans le second. Toutes les fois que la vérification ne sera pas possible, *a priori* ou *a posteriori*, on se contentera du mot *croyance*, ou du mot *foi*. Il se peut d'ailleurs que cette croyance atteigne subjectivement le plus haut degré d'intensité, et par là ressemble à la certitude. L'appeler certitude morale, comme le font quelques auteurs, c'est d'abord détourner le mot de son sens habituel : car il est consacré par l'usage à désigner une autre sorte de croyance. C'est ensuite préparer des équivoques en effaçant la distinction la plus nette qu'on puisse trouver entre les différentes sortes de croyances.

Cette théorie est au fond, bien qu'ils ne se soient peut-être pas toujours exprimés avec une rigueur suffisante, celle qu'ont défendue les plus grands philosophes. Il arrive bien à Descartes de prendre l'adhésion elle-même, ou l'impossibilité de douter pour critérium de la vérité : ainsi, quand il proclame le *cogito*, il déclare que les plus extravagantes suppositions des sceptiques ne sauraient l'ébranler. Mais, ordinairement, il ne parle que de la *clarté* et de la *distinction* des idées : c'est dans l'élément intellectuel, pris en lui-même et isolé de tout autre, qu'il trouve son critérium. Et Spinoza tient à peu près le même langage.

L'expression si fréquemment usitée, *critérium de la certitude*, est souverainement impropre. Si on définit la certitude comme le dogmatisme cartésien, elle n'a pas besoin de critérium, ainsi que Spinoza l'a très justement fait remarquer [1], et

1. Veritas nullo eget signo. (Spinoza, *De intellectus emendatione*, éd. Van Vloten et Land, in-8°, t. I, p. 12.)

n'en saurait avoir : car elle est un état de l'âme *sui generis*, et c'est elle qui est le critérium de l'évidence. Si on entend la certitude comme une forme de la croyance, suivant la théorie qui vient d'être exposée, il y a lieu sans doute de se demander en quel cas, et sous quelles garanties, nous devons accorder notre assentiment : c'est alors qu'il y a un critérium (et remarquons qu'en comprenant ainsi le critérium, le sens commun admet implicitement que l'assentiment dépend de nous, et confirme, d'une manière assez inattendue, notre théorie); mais ce n'est plus alors la certitude, c'est la vérité que cette marque servira à reconnaître. En toute hypothèse et en toute doctrine, il faudrait s'habituer à ne parler que du *critérium de la vérité*.

Ce critérium, le sujet le trouve, on vient de le voir, en s'isolant en quelque sorte de la sensibilité et de la volonté pour ne consulter que son intelligence. Nos erreurs viennent de ce que la plupart du temps, et peut-être toujours, nous croyons avec notre âme tout entière. Il faudrait, pour être sûr d'atteindre la vérité, ne faire usage que de ses idées, et agir comme de purs esprits. Est-ce possible? Et entendre ainsi le critérium, n'est-ce pas dire qu'il n'y en a pas?

Nous conviendrons sans peine qu'une telle mutilation psychologique, pourrait-on dire, est pratiquement impossible, ou tout au moins fort difficile. Mais dire que la vérité ne se découvre que malaisément, qu'il faut de longs, pénibles et incessants efforts pour l'atteindre, et qu'on doit encore se défier de soi-même quand on se flatte de l'avoir atteinte, ce n'est pas risquer un paradoxe bien hardi. Ce qui serait surprenant, ce serait de rencontrer un critérium d'une application si facile, que la vérité s'établirait comme d'elle-même, et que les divisions séculaires entre tous les esprits disparaîtraient comme par enchantement. Facile ou non, ce critérium est le seul dont nous disposions : et c'est dans la mesure où nous pouvons nous rapprocher de cet état idéal que nous sommes capables d'approcher de la vérité.

En supposant même achevée et parfaite cette séparation de l'esprit et de la sensibilité, il resterait des difficultés. S'il y a des synthèses réellement nécessaires pour toute pensée humaine, il est incontestable que certaines synthèses, contingentes en elles-mêmes, revêtent en certains cas pour l'esprit un caractère de nécessité apparente et trompeuse : il y a des synthèses qu'à un moment donné nous ne pouvons rompre, quoique, absolument parlant, elles puissent être rompues par une pensée plus exercée ou plus affranchie que la nôtre : on cite mille exemples de ces nécessités temporaires et en quelque sorte provisoires qui se sont imposées à la pensée de quelques individus, et non à celle de tous. Il faut bien convenir qu'il est pour chacun de nous fort malaisé de savoir si nous ne sommes pas, en telle ou telle circonstance, dupes d'une illusion de ce genre. C'est pourquoi, même dans la science, il ne faut pas être trop absolu : la tolérance et la défiance de soi-même sont dans tous les cas, et à tous les degrés, choses recommandables : il n'y a point d'individus infaillibles. Mais si chacun de nous peut et doit toujours garder quelque réserve à l'égard de ses liaisons d'idées même les plus éprouvées, sa confiance peut être entière quand il voit les autres esprits, également cultivés et exercés, tomber d'accord avec lui. L'entente des hommes qui ont fait les mêmes efforts, et soumis leurs pensées aux mêmes épreuves, est l'approximation et la garantie la plus haute que nous puissions avoir de cette nécessité qui s'impose à toute pensée humaine. Le vrai critérium de la vérité dans la science, c'est l'accord des savants, ce qui, bien entendu, est toute autre chose que le consentement universel. On dira peut-être que, même quand ils sont d'accord, les savants peuvent se tromper! il y en a des exemples. Il semble que la vérité définitive recule chaque fois qu'on croit la saisir. Mais quand on accorderait que ni un individu, ni même un groupe considérable de personnes compétentes, ne sont jamais absolument sûrs de posséder sur un point donné la vérité, il suffit que cette nécessité, égale pour toute pensée humaine, que nous avons prise pour critérium, soit conçue comme un idéal qu'on poursuit toujours, et dont on peut se rapprocher sans cesse. Au surplus, les difficultés de ce genre sont purement théoriques. Dans la pratique on croit, et, dans le sens vulgaire du mot, on est certain, sans faire tant de façons : et on a bien raison. Mais rien peut-être ne montre plus clairement le véritable caractère de l'adhésion que nous accor-

dons, même à celles de nos idées qui semblent s'imposer à nous avec le plus de nécessité : elle est d'ordre essentiellement pratique et subjectif : il faut toujours y mettre un peu de bonne volonté.

II

C'est la nature même de l'acte de croyance qu'il nous reste à présent à déterminer : ici encore nous rencontrons de grandes difficultés.

Généralement, la croyance est regardée comme un acte intellectuel : elle fait en quelque sorte partie intégrante de l'idée. Pourtant il semble bien que croire ou juger soit autre chose que penser. « Qu'est-ce que juger, dit excellemment M. Gayte (p. 104), si ce n'est arrêter la pensée, suspendre l'attention? Réfléchir, c'est passer par une succession de jugements qui tous, au moment où ils sont présents à la conscience, sont l'objet de notre croyance. Plus la réflexion est intense, plus la série est longue. Qui nous oblige donc à ne plus réfléchir? l'intelligence ne s'arrête pas d'elle-même. Une fois qu'elle a reçu l'impulsion, elle roule, toujours infatigable, son rocher, sans jamais le fixer au sommet; elle fait dérouler, devant les yeux de ceux qui marchent à sa suite, les possibles en nombre indéfini, mais elle ne mesure pas la réalité. La volonté lui impose un arrêt, en lui fixant un but. J'ai pris, par exemple, la résolution de réfléchir sur le problème de la liberté. Mais ce problème ne me laisse pas indifférent. Je désire ou ne désire pas être libre. Suivant l'un ou l'autre de ces désirs, je porte mon attention de préférence sur l'une des deux alternatives possibles : la liberté ou le déterminisme, c'est-à-dire je cherche, je veux des arguments en faveur de l'une ou de l'autre; car je ne les chercherais pas si je ne les voulais pas. C'est donc un but que la volonté s'impose à elle-même ; et lorsqu'elle l'a atteint, c'est-à-dire lorsque elle s'est donné à elle-même des motifs d'affirmer la théorie qui est le but de ses efforts, elle se repose dans la certitude, elle croit. C'est donc à cause de son but atteint que dans certains cas la réflexion s'arrête. Autrement elle ne trouverait pas de

limites : par conséquent elle n'aboutirait à aucune affirmation. Le scepticisme est une preuve vivante du fait que nous avançons : le sceptique, en effet, est une intelligence toujours en mouvement, une attention toujours tendue, qui demande à la pensée elle-même une décision qu'elle ne saurait lui donner. Il ne s'attache à aucune théorie parce qu'il ne sait pas vouloir. Il délibère toujours parce qu'il est incapable d'arrêter sa pensée par un acte de libre arbitre : il ne la domine pas; il se laisse dominer par elle. La multitude des opinions qui se présentent à lui l'écrase, il n'a pas le courage d'en faire une sienne. Cette indécision que nous remarquons en lui serait-elle possible, si les idées avaient la vertu de s'imposer par elles-mêmes? »

A un point de vue purement logique, il suffit d'un peu d'attention pour voir que penser ou se représenter une chose, et la poser comme réelle, sont deux actes dictincts ; car l'un peut avoir lieu sans l'autre. Si on les regarde tous deux comme de nature intellectuelle, encore faut-il bien distinguer ces deux fonctions de l'intelligence. Il faudra un nom particulier pour la seconde. Ce sera, si l'on veut, le mot jugement; mais dès lors, on devra s'interdire rigoureusement l'emploi de ce terme pour désigner l'opération toute mentale qui consiste à établir des rapports entre des représentations, et qu'on appellera par exemple synthèse mentale. Les logiciens n'ont pas toujours observé cette distinction pourtant si nécessaire.

Mais le jugement, ainsi défini, doit-il vraiment être appelé un acte intellectuel? Si les mots ont un sens précis, il faut dire que penser, c'est avoir présentes à l'esprit certaines idées ou encore unir des idées ou des sensations par un rapport déterminé. Mais le jugement, si on entend seulement l'acte d'affirmer, n'est ni une idée, ni un rapport : il n'ajoute pas une idée au contenu de l'idée sur laquelle il porte, car autrement cette idée ne serait plus exactement celle de la chose que l'esprit se représente. Avant comme après l'affirmation, l'idée reste exactement ce qu'elle était. Il y a quelque chose de nouveau pourtant; mais ce qui est survenu n'est pas un élément de représentation ou de pensée proprement dite : c'est un acte d'un tout autre ordre, qui dans la conscience donne à l'idée, objet de l'affirmation, une position, une forme

nouvelle. Cet acte n'étant pas d'ordre intellectuel, on ne peut mieux le désigner qu'en l'appelant acte de volonté. Juger ou affirmer, c'est faire en sorte que l'idée à laquelle on adhère soit, non pas certes vraie en soi, mais vraie pour celui qui y croit (ce qui est la seule manière pour elle d'être, à l'égard d'une conscience donnée, vraie en soi); c'est lui conférer, par un acte *sui generis*, une sorte de réalité, qui est le seul équivalent possible de la réalité véritable.

Mais déclarer que juger ou croire c'est vouloir, n'est-ce pas faire au sens commun et au langage une véritable violence? Cette proposition a le privilège d'étonner nos contemporains, et d'en indigner quelques-uns. Elle n'est pourtant pas nouvelle. Les Stoïciens, qui étaient, comme on sait, fort bons logiciens, l'ont formulée les premiers; et tous les philosophes grecs postérieurs à Aristote, si prompts à la dispute, ne paraissent avoir soulevé aucune difficulté sur ce point. Parmi les modernes, Descartes, Malebranche, Spinoza sont du même avis. Ces autorités devraient donner à réfléchir.

Pour simplifier, commençons par écarter une question, à la vérité fort étroitement liée à celle que nous examinons, distincte pourtant, celle de la liberté. Sans être partisan du libre arbitre, on peut soutenir que l'affirmation est un acte de volonté : les Stoïciens et Spinoza en sont la preuve. Même en supposant que l'entendement et la volonté ne soient que les deux aspects d'une même chose, on peut dire avec Spinoza [1] que l'affirmation est l'aspect volontaire de la pensée : le déterministe le plus résolu peut dire qu'affirmer c'est vouloir, mais nécessairement. On peut donc réserver ici la question du libre arbitre : il y a tout intérêt à étudier séparément deux problèmes si difficiles.

L'objection, qui se présente comme d'elle-même, est celle-ci. Comment dire que juger, c'est vouloir? Puis-je ne pas vouloir que deux et deux fassent quatre? Le propre des vérités de ce genre n'est-il pas de s'imposer sans résistance possible? N'y croit-on pas dès qu'on les comprend? Je ne veux pas que les trois angles d'un triangle soient égaux à deux droits : cela est, que je le veuille ou non.

1. *Eth.*, II, pr. XLVIII. — Singularis volitio et idea unum et idem sunt (pr. XLIX, coroll.).

Qu'il y ait là une véritable nécessité, mais seulement pour la pensée, c'est ce que personne ne conteste, et ce que nous avons reconnu tout à l'heure. Mais autre chose est la nécessité de penser ou de lier des idées; autre chose, la nécessité de croire, c'est-à-dire de poser comme vraies absolument les synthèses que l'esprit ne peut rompre. A la rigueur, on peut comprendre une vérité géométrique, sans y croire. Polyénus, grand mathématicien dont parle Cicéron [1], s'étant rangé à l'avis d'Épicure, déclara que toute la géométrie était fausse : il ne l'avait pourtant pas oubliée. Les Épicuriens, gens fort dogmatiques d'ailleurs, ne croyaient pas aux mathématiques : les Sceptiques en doutaient. Seulement, comme nous n'avons d'ordinaire aucune raison de contester les vérités de cet ordre, nous y croyons en même temps que nous y pensons. Parce qu'il est spontané, notre assentiment fait pour ainsi dire corps avec l'idée : et la nécessité de l'idée s'étend en quelque façon à l'assentiment qui l'accompagne. Mais c'est là une illusion psychologique. La croyance, ici même, est autre chose que la pensée; c'est pour cette raison qu'elle peut survivre à la pensée, et que nous pouvons, comme disait Descartes, tenir encore certaines propositions pour vraies, après même que nous avons cessé d'y penser, c'est-à-dire d'en apercevoir clairement et d'en sentir la nécessité.

Dire que croire, c'est vouloir, ce n'est pas dire qu'on croit ce qu'on veut. Personne, en effet, ne soutient que la croyance soit un acte de volonté arbitraire, et ne soit qu'un acte de volonté. Il faut des raisons à la croyance, comme il faut des motifs à la volonté. Croire pourtant, c'est vouloir, c'est-à-dire s'arrêter à une idée, se décider à l'affirmer, la choisir entre plusieurs, la fixer comme définitive, non seulement pour notre pensée actuelle, mais pour toujours et pour toute pensée. C'est assurément faire autre chose que de se la représenter.

Le philosophe qui a soumis la théorie de la croyance volontaire à la critique la plus serrée et la plus vigoureuse, est M. Paul Janet : nous ne saurions passer sous silence les arguments qu'il fait valoir avec tant d'autorité : « Il n'y a pas lieu, selon nous, dit-il [2], de confondre l'affirmation et la

1. *Acad.*, II, 33, 106.
2. *Traité élémentaire de philosophie*, p. 278, Paris, 1880.

volition. Il n'y a nul rapport entre ce jugement : *j'affirme que la terre est ronde*, et cet autre : *je veux mouvoir mon bras*. Sans doute, au moment où je veux, j'affirme mon vouloir; mais mon affirmation n'est pas le vouloir lui-même; de même que lorsque je dis : *je souffre*, j'affirme ma souffrance, mais ma souffrance n'est pas en elle-même une affirmation. Lorsque je dis : *je veux mouvoir mon bras*, où est la volition? Est-ce dans l'affirmation *que mon bras est mû*? mais ce n'est là que l'effet de mon vouloir, ce n'est pas là le vouloir lui-même; à plus forte raison, il n'est pas dans cet autre jugement : *mon bras a été mû*. Dira-t-on que le jugement volitif consiste à dire : *mon bras sera mû*? Mais ce n'est là qu'une prévision, une induction; ce n'est pas une volition. En un mot, tout jugement porte sur le présent, le passé ou l'avenir; or, aucun de ces jugements ne représente le fait de la volition. Dira-t-on qu'ici le jugement porte sur le *pouvoir*, non sur le *fait*? Mais dire : *je peux* mouvoir mon bras, ce n'est pas dire : *je veux* le mouvoir. De quelque manière qu'on s'y prenne, jamais on ne fera que l'affirmation représente une volition, à moins de changer le sens du mot affirmation, et qu'on ne lui fasse dire précisément ce que signifie le mot *volition*; mais alors il n'y aura plus de terme pour signifier ce que nous appelons d'ordinaire affirmation. D'ailleurs, *affirmer un fait* sera toujours autre chose que *vouloir un acte*. Affirmer un fait, c'est dire qu'un fait existe : vouloir un acte, c'est faire qu'il soit, c'est la différence de l'indicatif et du subjonctif. Le *fiat lux* n'est pas une affirmation, c'est une action. Dans l'affirmation (quand elle est vraie), il n'y a rien de plus que ce qu'il y a dans l'idée. Dans la volition, il y a quelque chose de plus : l'existence elle-même, le passage du non-être à l'être, le changement.

« On pourrait dire que la volonté n'est qu'un acte intellectuel : car vouloir, c'est choisir, c'est préférer, c'est trouver une chose meilleure qu'une autre, c'est juger. C'est encore une confusion d'idées. Autre chose est le choix, la préférence de l'intelligence; autre chose est le choix, la préférence de la volonté. Je préfère Corneille à Racine, c'est-à-dire je le juge plus grand que Racine; mais je ne *veux* pas que cela soit : cela est indépendant de ma volonté : je n'y peux rien. Lorsque je prononce ce jugement, je n'entends pas seulement exprimer ma préférence et mon goût; mais je déclare que *cela est ainsi*, indépendamment de mon goût particulier. Il n'y a pas là ombre de volonté. Il en est de même si, au lieu de juger des hommes et des écrits, je juge des actions, même des actions qui sont miennes et qui se présentent à moi pour être faites. Dire que je préfère l'une à l'autre, que je la trouve plus juste ou plus utile, ce n'est pas encore la vouloir : car, tant qu'il n'y a que préférence intellectuelle, elle reste à l'état contemplatif : il n'y a pas d'action. Que si, au contraire, il s'agit d'une préférence de la sensibilité, c'est une autre question. »

En résumé, la volition n'enferme aucune affirmation, et d'autre part l'affirmation est autre chose que la volition. Examinons ces deux points.

Dans ce jugement : *je veux mouvoir mon bras*, où est l'affirmation? Assurément il ne s'agit pas de dire qu'en voulant j'affirme mon vouloir : ce n'est pas dans l'expression de l'acte, dans la manifestation extérieure qu'il faut chercher l'affirmation : c'est le vouloir même qui doit, comme le dit fort bien M. Janet, être l'affirmation. Or, qu'est-ce que vouloir un mouvement du bras? Ce n'est certes pas l'exécuter : l'accomplissement de l'acte, M. Janet en convient avec tout le monde, ne dépend pas directement de la volonté. Vouloir un mouvement corporel, puisque aussi bien nous ignorons complètement comment il s'exécute, c'est uniquement nous arrêter à l'idée de ce mouvement, lui donner dans la conscience une place à part, écarter toutes les représentations contraires, ou simplement autres ; le mouvement réel vient après, suivant les lois générales de l'union de l'âme et du corps. Qu'est-ce maintenant qu'affirmer? N'est-ce pas aussi, après une délibération plus ou moins longue, s'arrêter à une idée, écarter celles qui la contredisent, lui conférer une sorte de réalité, la marquer d'une préférence? Envisagés en eux-mêmes, dans le for intérieur où ils s'accomplissent tous deux, et où ils s'accomplissent seulement, les deux actes ne sont-ils pas de même nature?

Il reste une différence pourtant que nous sommes loin de vouloir méconnaître. Quand c'est l'idée d'un mouvement

corporel qui s'offre à l'esprit, la volonté ou la croyance a pour résultat de faire naître le mouvement lui-même; au contraire, l'adhésion à une idée ne produit, directement du moins, aucun effet dans le monde extérieur. Mais si importante que soit cette différence, elle n'empêche pas les deux actes d'être de même nature. C'est par une circonstance indépendante du vouloir et de la croyance que, dans le premier cas, il se produit un changement dans le monde physique. Ce n'est pas parce que nous le voulons, du moins ce n'est pas uniquement parce que nous le voulons que le mouvement s'accomplit : c'est à l'idée, au simple fait de représentation dans la conscience, et non au vouloir, qu'est lié ce mouvement. La preuve en est que l'idée d'un mouvement, dès qu'elle se présente à la conscience, et avant même tout acte de volonté, est suivie de l'ébauche de ce mouvement, et souvent, comme dans le somnambulisme, le mouvement se produit en dehors de toute volonté.

Dès lors, il est facile de répondre à la question de M. Janet. La volition n'est ni dans ce jugement : mon bras est mû; ni dans celui-ci : mon bras a été mû; ni dans celui-ci : mon bras sera mû. On pourrait dire qu'elle est dans celui-ci : mon bras doit être mû. Mais plutôt il est impossible d'exprimer par des mots, nécessairement empruntés à l'ordre intellectuel, un acte qui par essence n'est pas intellectuel. Ce qu'on en peut dire de mieux, c'est que c'est une sorte de *fiat*.

Par suite, nous pouvons accorder à M. Janet qu'affirmer un fait sera toujours autre chose que vouloir un acte. Nous conviendrons volontiers que deux termes distincts, ceux de volition et d'affirmation, seront toujours nécessaires pour désigner deux opérations dont les conséquences sont si différentes. La différence cependant est à nos yeux tout extrinsèque. Affirmer un fait, c'est non pas certes faire qu'il existe hors de nous; mais c'est faire en sorte qu'il existe pour nous. Vouloir un acte, c'est choisir une idée entre plusieurs idées qui se présentent à nous, et par une conséquence attachée en vertu des lois naturelles à la préférence que nous lui accordons, la réaliser hors de nous.

Nous ne dirons pas non plus que la volonté soit un acte

intellectuel, et nous accorderons à M. Janet qu'il faut distinguer entre l'opération qui s'accomplit dans notre pensée, lorsque par exemple Racine nous paraît supérieur à Corneille, et l'affirmation par laquelle nous déclarons que l'un est supérieur à l'autre. Seulement cette opération de l'intelligence, distincte de la préférence de la volonté, nous ne l'appellerons ni un jugement, pour la raison indiquée plus haut, ni même une préférence. A nos yeux, dès qu'il y a réellement jugement ou préférence, l'entendement et la volonté s'unissent : l'acte volontaire s'ajoute à la représentation. Se représenter Corneille comme supérieur à Racine, ce n'est pas assurément vouloir que cela soit, il n'y a pas là ombre de volonté! Mais jusque-là c'est un pur possible. En revanche, au moment où je juge que Corneille est supérieur à Racine, je choisis entre deux opinions également présentes à ma pensée; je prends un parti; je décide : et c'est là un acte de volonté. Il est bien vrai, comme le dit M. Janet, qu'en prononçant ce jugement, je n'entends pas seulement exprimer ma préférence et mon goût : je déclare que cela est ainsi, indépendamment de mon goût particulier. Telle est en effet la prétention de toute croyance : mais qui ne voit qu'en réalité, je ne fais qu'exprimer ma préférence personnelle et mon goût particulier? Et il en est ainsi de tous nos jugements : les vérités les plus absolues et les plus universelles ne deviennent objets de croyance qu'en revêtant la forme de jugements individuels, acceptés et comme ratifiés par telle personne donnée.

En dehors des objections si ingénieuses et si fines de M. Janet, la théorie de la croyance volontaire soulève encore bien des difficultés : examinons-en quelques-unes.

On trouve chez Spinoza une théorie originale et profonde de la croyance. Les idées, suivant ce philosophe, ne sont pas comme des dessins muets et inertes tracés sur un tableau [1] : elles sont actives et en quelque sorte vivantes : c'est toujours une réalité qu'elles représentent. En d'autres termes, l'idée et la croyance ne sont jamais séparées [2] : l'analyse les dis-

1. *Eth.*, II, pr. XLIII, pr. XLVIII, schol.
2. *Ibid.*, pr. XVII, corol.

tingue, et attribue l'une à l'entendement, l'autre à la volonté. Mais l'entendement et la volonté ne sont au fond qu'une seule et même chose[1]. Dès lors, penser une chose, de quelque manière que ce soit, c'est y croire : les images elles-mêmes ne font pas exception[2] : la croyance s'y attache, aussi longtemps, du moins, que d'autres images, accompagnées d'autres croyances, n'y font pas obstacle. Par suite être certain, c'est avoir une idée que non seulement aucune autre ne vient contrarier en fait, mais qu'aucune autre, absolument parlant, ne saurait contrarier. D'autre part, croire, c'est avoir une idée à laquelle aucune autre ne s'oppose actuellement, mais qui, à un autre moment, si la connaissance se complète et s'achève, peut rencontrer une idée antagoniste. Comme l'absence de doute est autre chose que l'impossibilité absolue de douter[3], il y a entre la croyance et la certitude une différence spécifique. Par suite, l'erreur n'est jamais que l'absence d'une idée vraie, c'est-à-dire une privation[4], ou une négation. Douter enfin, c'est, ayant une idée, en concevoir en même temps une autre qui fasse obstacle à la première et arrête la croyance.

Il y aurait bien des réserves à faire sur cette distinction entre l'impossibilité de douter et l'absence actuelle du doute, surtout sur la théorie qui ne voit dans l'erreur qu'une privation, et, par suite, la réduit à l'ignorance[5]. Toutefois il faut reconnaître que la doctrine de Spinoza est inattaquable en ce sens que jamais, ayant une pensée, nous ne suspendons notre assentiment sans avoir pour cela un motif, sans opposer une idée à une idée : nous ne doutons jamais sans raison. Aucune contestation sérieuse ne peut s'élever sur ce point. Dès lors, comme l'apparition d'une idée dans la conscience paraît dépendre toujours des liens qui l'unissent à une idée antérieure, des lois de l'association des idées ou de celles de l'entendement, on peut être amené à soutenir que la croyance,

1. *Eth.*, II, pr. XLIX, corol.
2. *Ibid.*, pr. XVII.
3. *Ibid.*, pr. XLIX, corol., schol.
4. *Ibid.* pr. XXXV.
5. Nous avons signalé les difficultés de cette doctrine très répandue, dans notre livre sur l'*Erreur*, p. 130, Paris, G. Baillière, 1879.

en dernière analyse, est un fait intellectuel; ou du moins, si elle ne l'est pas, si avec Spinoza on persiste à l'attribuer à la volonté, il faudra dire que c'est aux seules lois de la pensée qu'elle obéit; le rôle de la volonté sera tellement réduit qu'en réalité il sera supprimé : c'est bien là qu'aboutit la théorie de Spinoza.

Cette conclusion serait invincible si on pouvait prouver qu'une idée, capable de faire obstacle à une idée donnée, n'apparaît jamais dans la conscience que sous certaines conditions logiques ou empiriques, mais soumises à une rigoureuse nécessité, et telles que la volonté n'ait sur elles aucune action. Or c'est précisément le contraire qui paraît vrai. Quelle que soit l'idée qui apparaisse, on peut toujours faire échec à la croyance qui tend à naître en évoquant simplement le souvenir des erreurs passées. Il n'est pas besoin d'attendre qu'une idée amène à sa suite les idées particulières qui lui seraient antagonistes; ce qui, en bien des cas, pourrait être long : une idée, une synthèse quelconque peuvent toujours être tenues en suspens par cette seule raison que nous sommes faillibles; cette raison est toujours prête, ou du moins nous pouvons la susciter à volonté; elle peut servir à toutes fins : elle est comme le factotum du doute, c'est pourquoi on peut hésiter avant d'admettre les propositions mathématiques les plus évidentes. Mais le doute méthodique n'est pas autre chose. Avoir toujours par-devers soi ce motif de douter, et l'opposer à toute croyance qui commence à poindre, voilà le seul procédé que la sagesse recommande pour nous mettre en garde contre l'erreur.

Il y a plus. Indépendamment de cette raison constante de suspendre son assentiment, il est certain qu'on peut toujours, en cherchant bien, en trouver d'autres plus particulières et plus précises, qui, le doute une fois ébauché, viennent lui prêter appui. Quelle est la vérité qu'on n'ait jamais contestée? Quel est le paradoxe en faveur duquel on ne puisse trouver des raisons spécieuses? c'est le fait que, depuis longtemps, les sceptiques ont signalé dans leur fameuse formule : πάντι λόγῳ λόγος ἀντίκειται. Qu'on ait tort ou raison d'agir ainsi, peu importe pour le moment : c'est un fait que nous constatons. Mais s'il dépend toujours de nous de faire équi-

libre à une idée donnée, on revient à la théorie de la croyance volontaire. C'est toujours parce que, pouvant faire autrement, la volonté s'attache de préférence à une idée, c'est parce qu'elle cesse de chercher et d'évoquer des raisons possibles de douter, que la croyance se maintient. Supprimez la volonté, et il ne restera plus qu'un fantôme de croyance. Peut-on en effet donner ce nom à cette sorte d'adhésion instinctive qui s'attache à toute idée naissante, aux images du rêve et de l'hallucination, qu'aucune réflexion n'accompagne, qu'aucun doute n'a précédée, qui n'a été soumise à l'épreuve d'aucun examen attentif? Cette sorte de croyance, si c'en est une, est du moins fort différente de celle de l'homme raisonnable qui veut savoir : c'est de celle-ci seulement qu'il s'agit.

Une autre objection, plus grave peut-être, peut encore être opposée à la théorie de la croyance volontaire. Nous n'avons aucune conscience, quand nous croyons, de faire un acte de volonté; et que serait un acte de volonté dont nous n'aurions pas conscience? Et si nous en avons conscience à quelque degré, la croyance, *ipso facto,* disparaît, ou perd son caractère essentiel. Croire, en effet, croire complètement du moins et avec une entière sincérité, c'est constater ce qui est. Toute la valeur de la croyance à nos yeux vient précisément de ce qu'elle s'impose à nous, de ce que nous n'y sommes pour rien. Y mettre volontairement quelque chose de nous, nous solliciter à croire, serait une sorte de tricherie qui vicierait la croyance à sa racine; le charme serait rompu. La croyance n'est rien, si elle n'est involontaire.

Il faut bien convenir que quand nous donnons notre adhésion à une vérité, nous ne croyons pas ordinairement faire acte de volonté. Toutefois, le fait que n'avons pas conscience d'agir volontairement, en croyant, ne prouve pas absolument que nous ne le fassions pas. Nous n'avons pas conscience non plus, quand nous percevons la couleur ou la température, de mettre en nos sensations quelque chose de nous. Et pourtant bien peu de personnes contestent aujourd'hui cette vérité, qui semble encore un paradoxe au sens commun. Ne se peut-il pas que le sujet intervienne encore d'une autre façon dans l'action de croire? Bien plus : il y a des cas, et ici c'est au sens

commun lui-même que nous faisons appel, où nous n'hésitons pas à faire à la volonté une large part dans nos croyances. Nous n'avons pas conscience de faire acte de volonté quand nous nous trompons; se tromper volontairement est une contradiction dans les termes. Cependant il y a des erreurs qu'on punit : le pharmacien qui donne un poison pour un remède; l'aiguilleur qui dirige un train de chemin de fer sur une fausse voie, ne font pas exprès de se tromper. Y aurait-il cependant quelque justice à les punir, si leur volonté n'était pour rien dans leur erreur?

Il faut distinguer deux choses dans cette action de croire qui paraît simple, et qui ne l'est pas. L'assentiment dans l'acte de croire n'est pas, dans la vie ordinaire, regardé comme l'élément essentiel. En effet, nous ne croyons pas pour croire, mais pour atteindre le réel, la chose qui, en fin de compte, nous intéresse le plus, et peut-être nous intéresse seule. Il en résulte que cet acte, subordonné à une fin qui lui est extérieure, s'efface en quelque sorte aux yeux de la conscience; il est sacrifié; nous ne faisons attention qu'au résultat; nous oublions le moyen employé pour l'atteindre. C'est une sorte d'illusion d'optique, analogue à celle que nous commettons quand nous localisons nos sensations à l'endroit où agissent les causes qui les provoquent, et non dans les organes, ou dans le cerveau où elles se produisent réellement.

Pour distinguer cet élément volontaire, sans lequel pourtant la croyance n'existerait pas, il faut une étude attentive et une analyse minutieuse; si on y prend garde pourtant, on finit par l'apercevoir. Le langage lui-même en convient quelquefois : témoin des expressions comme accorder son assentiment, se rendre à l'évidence, et bien d'autres.

Mais à partir du moment où nous avons pris conscience de cette intervention de la volonté, la croyance n'est-elle pas par là même amoindrie? Croit-on encore, dans le sens vrai du mot, au moment où on sait qu'on n'est pas forcé de croire? Nous avouerons volontiers qu'en perdant son apparence de nécessité, la croyance change de caractère; mais nous n'estimons pas qu'elle y perde beaucoup. Quel inconvénient y aurait-il, si tous les hommes étant bien convaincus qu'il y a quelque chose de subjectif en toute croyance, même la plus certaine,

on ne rencontrait plus de ces esprits tranchants et absolus, qui ne doutent de rien, n'admettent aucune contradiction, méprisent ceux qui ne croient pas ce qu'ils croient, et sont toujours prêts à imposer leurs opinions par le fer et par le feu? On n'est pas réduit pour cela à être sceptique ou à croire mollement. Après de mûres réflexions et de sérieuses recherches, on peut s'arrêter de propos délibéré à des croyances désormais fermes et inébranlables. La plupart du temps, ce qui décide de nos croyances, c'est le hasard de l'éducation ou de la naissance, ou les exemples que nous avons eus sous les yeux, ou les premiers livres que nous avons lus, ou les premiers maîtres que nous avons entendus. Nos convictions seraient-elles moins fortes, si au lieu de les avoir subies aveuglément, nous les avions formées en connaissance de cause, après réflexion, à l'âge d'homme? La croyance peut s'établir solidement sans renier ses origines. Si maintenant, en raison de ces origines, on songe que peut-être malgré sa bonne volonté, on n'a pas pris la meilleure voie, si une ombre légère de doute flotte parfois autour des croyances qu'on n'a admises pourtant qu'à bon escient, si on est indulgent pour les autres, si on garde son esprit libre et accessible à toute idée nouvelle, où sera le mal? C'est une pensée de derrière la tête qui en vaut bien une autre. La vraie conclusion de la théorie de la croyance volontaire est une grande leçon de tolérance.

IX

LA MORALE ANCIENNE ET LA MORALE MODERNE

I

Le temps n'est plus où l'histoire de la philosophie était considérée comme devant fournir des arguments à l'appui des opinions contemporaines. Elle est désormais une science distincte, ayant son objet propre qui est l'étude directe et objective des systèmes, mettant en lumière les différences qui les séparent des doctrines modernes aussi bien que les ressemblances. Toutefois, même ainsi envisagée, l'histoire des doctrines philosophiques peut rendre à la philosophie d'autres services que ceux qui, jadis, lui étaient demandés. D'abord, en définissant avec précision les caractères distinctifs de chaque doctrine, elle permet au philosophe moderne, grâce aux fréquentes oppositions qu'il découvre, de prendre une conscience plus nette de ses propres théories. D'autre part, il peut arriver, qu'en pénétrant ainsi, plus à fond, dans la pensée des anciens philosophes, on soit conduit, sur bien des points, à modifier ses propres idées. Avant d'aborder l'objet de la présente étude, nous voudrions présenter quelques exemples du genre d'influence que pourrait exercer, sur la pensée moderne, l'étude des philosophes anciens.

Commençons par l'idée de Dieu. Il semble que le mot Dieu, ou ses équivalents, ait dû être pris par tous les philosophes

à peu près dans le même sens. S'il est une idée qui passe, en ce qu'elle a d'essentiel, pour être commune à tous les esprits, c'est bien l'idée de l'Être suprême. Cependant, dès que l'on compare l'idée que se sont faite de la divinité les philosophes de la Grèce à celle des modernes, il est aisé d'apercevoir entre l'une et l'autre des différences si profondes qu'une véritable opposition en résulte. En effet, deux caractères, pour n'en point citer d'autres, font absolument défaut dans la théologie grecque : et ce sont précisément ces caractères qui, chez les modernes, sont jugés inséparables de l'essence divine : l'infinité, la toute-puissance. Jamais, dans la philosophie grecque — la chose est hors de doute, — et pas plus chez les Stoïciens que chez Platon, l'infini n'a été considéré autrement que comme une imperfection, un non-être. La religion grecque plaçait au-dessus de Zeus un *Fatum* qui réglait toutes ses actions et limitait sa puissance. Les philosophes grecs, de même, ont toujours subordonné la divinité à un principe intelligible (Platon) ou l'ont identifiée, soit à l'intelligible (Aristote), soit à la loi de l'univers (Stoïciens). Il faut arriver jusqu'à Plotin, c'est-à-dire à l'époque où se fait sentir l'influence orientale, pour que l'Infini devienne un attribut positif et que l'Être suprême soit conçu, non plus comme une intelligence rigoureusement déterminée, mais comme une activité dont rien ne limite ni ne conditionne la puissance. Tandis que, pour la pensée grecque, la divinité se rapproche de la pure intelligence, la pensée moderne la conçoit surtout comme une volonté pure. On le voit bien chez Descartes et Spinoza. Dès lors, il est impossible de soutenir que le développement de l'idée moderne de Dieu se soit fait par évolution : c'est plutôt, ici, « révolution » qu'il faut dire. Entre les deux conceptions, il n'y a point, tant s'en faut, identité foncière, mais opposition véritable. Il est permis de penser — et c'est d'ailleurs l'opinion généralement admise — que cette révolution marque un grand progrès. Sans doute, il ne viendrait à l'esprit de personne d'essayer un retour à la conception des Grecs.

Autre exemple. Il peut, à première vue, paraître que le mot de *matière* et ses équivalents soient pris à peu près dans le même sens par tous les philosophes. Si l'on y regarde de près,

il n'en est véritablement rien. La matière n'est pas aux yeux des anciens comme à ceux des modernes identique aux corps, puisqu'il est chez les philosophes anciens une matière intelligible, et qu'ils définissent toujours le corps un composé de matière et de forme. De plus les modernes ne conçoivent pour ainsi dire jamais la matière sans l'étendue. Si la célèbre définition cartésienne, qui réduit à l'étendue l'essence de la matière, ne compte guère aujourd'hui de partisans, il n'est cependant aujourd'hui presque personne qui, parlant de la matière, ne songe à l'étendue. Ce n'est pas tout. Le propre de la conception moderne de la matière est de l'envisager comme un être, une chose, une « substance »; chez les anciens, elle était une limite, une réalité fuyante, indéterminée, une négation, un non-être. Ici encore, on le voit, les deux idées sont aussi opposées que possible. Cependant depuis Descartes les idées des modernes sur cette question se sont peu à peu modifiées. On s'est aperçu que cette prétendue chose ou substance échappait aux prises de l'entendement aussi bien qu'aux constatations de l'expérience. Avec un Leibnitz et un Kant, davantage encore avec les idéalistes du siècle actuel, on s'est rapproché d'une conception, qui pour n'être pas identique à celle des anciens, s'en rapproche cependant d'une façon incontestable. Le développement de la pensée humaine se manifeste ici beaucoup moins par la suppression d'une idée ancienne que par une sorte de retour vers cette idée.

Si, maintenant, de ces considérations et de ces exemples d'ordre métaphysique, on passe à la morale, on retrouve encore, mais cette fois singulièrement plus marquée, la même opposition. Cette opposition porte sur les problèmes les plus essentiels de la science morale.

En effet, s'il est une idée qui semble fondamentale puisqu'elle entre souvent dans la définition même de la morale, c'est l'idée d'obligation, de devoir. Nombre de moralistes acceptent sans hésiter de définir la morale la science du devoir, et notre esprit moderne ne conçoit même point une morale qui ne tracerait pas à chacun sa ligne de conduite, ne lui formulerait pas certains préceptes auxquels il est tenu d'obéir. Cependant, si l'on veut bien y prendre garde, cette

idée est totalement absente de la morale ancienne. Elle est si étrangère à l'esprit grec, que pas plus en grec qu'en latin, il n'est de mot pour l'exprimer. Jamais les anciens n'ont conçu l'idéal moral sous la forme d'une loi ou d'un commandement. Ni en grec ni en latin ne se trouve une expression que l'on puisse traduire par « loi morale », et si, parfois, se rencontre dans les écrits des philosophes anciens l'expression de « loi non écrite », νόμος ἄγραφος, ou de « loi innée », il suffit de lire attentivement les textes pour s'apercevoir que le terme νόμος est pris au sens ordinaire de « coutume » et d' « usage ».

Cependant la langue morale des Grecs était riche en distinctions subtiles, et soit dans l'*Ethique à Nicomaque*, soit surtout dans la morale des Stoïciens, les nuances les plus délicates entre les diverses vertus ont trouvé, pour les rendre, des termes appropriés.

Quand Cicéron, s'inspirant de Panétius, traite des *Officia*, on sait que le second livre de cet ouvrage est consacré à l'étude de l'utile. Et ce seul exemple suffit à montrer combien est grande, entre les anciens et les modernes, la différence des points de vue. Il n'y a point, dans la morale grecque, un « impératif », mais seulement un « optatif ». Cette morale se présente toujours comme une « parénétique » : elle donne des conseils, non des ordres. Et les longues listes de devoirs envers soi-même et envers autrui qui remplissent les traités modernes sont remplacés, chez les anciens, par des tableaux ou des portraits. On nous y représente l'idéal du sage, on nous y offre des modèles, en nous conviant à les imiter. Entre l'idéal et le réel, le rapport n'est pas celui du commandement à la soumission, mais du modèle à la copie, de la forme à la matière. Ainsi, nulle idée de devoir, ni de ce que nous appelons obligation, dans la morale des philosophes grecs. D'ailleurs, il n'en pouvait être autrement : la chose est facile à comprendre. En effet, le but que l'on se propose expressément dans toutes les écoles de philosophie anciennes, aussi bien dans l'école stoïcienne que dans celle d'Épicure ou de Platon, c'est d'atteindre à la vie heureuse. Et le bonheur dont il s'agit est le bonheur de la vie présente.

Sans doute les divers systèmes se distinguent par la façon

de définir le souverain bien. Tous le cherchent : mais, nulle part, il ne vient à l'esprit de le séparer du bonheur. Car que serait un bien qui n'offrirait à son possesseur ni agrément ni avantage?

Les choses étant ainsi, comment, dans ces diverses morales, une place pourrait-elle être faite à l'idée d'obligation ou à celle de devoir? Ne serait-il pas absurde ou dérisoire d'aller dire à l'homme qu'il est obligé de faire ce qui lui est avantageux et de prendre un air comminatoire pour lui prescrire son propre bonheur? Les deux idées d'obligation et de commandement ne sauraient avoir de raison d'être que dans une morale où le bien est distingué du bonheur. Et c'est, encore une fois, une distinction que les Grecs n'ont jamais faite.

De même que l'idée de devoir, les idées connexes, celles-là mêmes qui, pour la philosophie moderne, sont presque toute la morale, manquent entièrement à la philosophie ancienne. Un moderne ne songerait pas à fonder une morale sans faire appel à la conscience, sinon pour en tirer, comme on le fait souvent, la morale tout entière, du moins pour l'expliquer, en tout cas pour lui assigner un rôle considérable. Cependant, pas plus que le mot « devoir », celui de conscience n'a d'équivalent dans les langues grecque et latine. En vertu de la disposition si naturelle qui porte tous les historiens à retrouver, chez les anciens, leurs propres points de vue, à les interpréter d'après leurs doctrines, quand on rencontrait, chez les Stoïciens, par exemple, le mot συνείδεσις, ou, chez les Latins, le mot *conscientia*, on se plaisait naguère à leur donner une signification toute voisine du sens attaché par les modernes au terme conscience. Mais un peu d'attention suffit pour s'apercevoir qu'entre les vocables anciens et les idées qu'on s'efforce d'y retrouver il n'est décidément rien de commun. Ce n'est jamais en regardant en lui-même, par l'étude des faits intérieurs, que le Grec cherche à gouverner sa vie. Ses regards se portent toujours au dehors. C'est dans la nature, c'est dans la conformité à la nature, nullement dans une loi interne et dans la conformité à cette loi que la philosophie grecque cherche le bien. Un peu de réflexion suffit, d'ailleurs, à nous convaincre que c'est là encore une conséquence toute naturelle du point de vue précédemment indiqué. Là

où l'idée de devoir fait défaut, il ne saurait être question d'ordres prescrits par la conscience. Ainsi encore la vertu est définie tout autrement, selon qu'on se place au point de vue moderne ou au point de vue antique. Au point de vue moderne, la vertu est l'habitude d'obéir à une loi nettement définie et d'origine suprasensible. Du point de vue ancien, elle est la possession d'une qualité naturelle.

Pour les mêmes raisons, les autres concepts moraux qui nous sont le plus familiers ne figurent pas dans les morales de l'antiquité grecque. Il y a place pour l'erreur ou la faute. Il n'y en a point pour le « péché » au sens très particulier que nous donnons à ce terme, entendant par là une infraction consciente à une loi intérieure. Les idées de mérite et de démérite avec les nuances très particulières que notre morale moderne donne aux mots qui les expriment font aussi défaut. Il ne s'agit jamais chez les Grecs que de ce qui est ou n'est pas digne de louange. Chose plus surprenante encore pour un moderne, la notion de responsabilité morale leur est étrangère : ils n'ont pas de terme pour la rendre. Ce n'est pas que le problème de la liberté n'ait donné lieu à des discussions mémorables ches les Épicuriens, entre autres, et surtout chez les Stoïciens. Mais, si l'on veut bien y prendre garde, ils ont posé le problème tout autrement que nous. Quand ils s'appliquent à prouver que l'homme est libre, ils ne cherchent pas précisément à montrer que ses actions émanent de lui, qu'il doit en subir les conséquences bonnes ou mauvaises. Leur préoccupation est bien plutôt de montrer comment l'homme peut se soustraire à la fatalité extérieure, réaliser le souverain bien, c'est-à-dire atteindre à la vie heureuse. Dire que 'homme est libre, quand c'est un philosophe grec qui parle, équivaut à reconnaître que le bonheur est à la portée de chacun.

Que l'on soit Épicurien ou Stoïcien, il n'importe : prouver la liberté, c'est établir, contre Aristote, que la félicité ne dépend pas de conditions extérieures soustraites à notre vouloir; mais qu'il est en notre pouvoir de l'obtenir. Tel est le sens des expressions célèbres : « les choses qui dépendent de nous », τὰ ἐφ'ἡμῖν, « les choses qui ne dépendent pas de nous », τὰ οὐκ ἐφ'ἡμῖν.

Enfin, et plus que tout le reste, ce qui creuse un abîme entre les deux morales, c'est que, dans la morale grecque, l'idée de l'immortalité ou de la vie future ne joue aucun rôle. Il ne pouvait en être autrement, puisque le problème essentiel, on doit même aller jusqu'à dire le problème unique est celui du bonheur, entendons le bonheur terrestre et dans les conditions de la vie présente. Si l'on admet, par hypothèse, que la morale enseigne aux hommes les moyens de réaliser le souverain bien, lequel équivaut au bonheur, il n'est rien à chercher au delà : tout bien ultérieur ne pourrait être que surérogatoire. Et telle est précisément l'hypothèse dans laquelle se sont placées, sans exception, toutes les morales anciennes. Ce sont les modernes qui, sous l'influence du christianisme, ont considéré le monde actuel comme mauvais, la nature comme corrompue, et qui, par suite, ont désespéré du bonheur ici-bas. Les Grecs, étrangers à cette désespérance, sont restés essentiellement optimistes. Ils croyaient à la bonté de la nature; pour être heureux, il suffisait de se conformer à l'ordre naturel. Les Épicuriens même disent en parlant de la nature : *amantissima nostri natura.* Il n'est pas exagéré de dire que la morale telle qu'on l'enseigne le plus souvent aujourd'hui repose tout entière sur la croyance à la vie future. Cette croyance disparue, elle s'effondrerait. On ne se désintéresse du bonheur dans la vie présente qu'à la condition de retrouver dans l'autre monde un bonheur plus grand et plus sûr. C'est l'ajournement d'une espérance bien plutôt qu'une renonciation. Rien de pareil dans la philosophie grecque, puisque le bonheur humain ne diffère pas du souverain bien.

On objectera peut-être que les Grecs n'ont point toujours, et tant s'en faut, rejeté la croyance à la vie future. Nous répondrons que cette croyance fait, à la vérité, partie de leur religion. Mais ce n'est point de religion qu'il s'agit dans la présente étude : nous parlons seulement des doctrines philosophiques. Or, que dans la morale épicurienne, pour citer un premier exemple, le dogme de l'immortalité de l'âme n'ait point de place, cela est par trop évident. Passons aux Stoïciens proprement dits : nulle différence à cet égard. Sénèque, à vrai dire, semblera faire exception, mais Sénèque n'est pas

un pur Stoïcien. Au surplus, s'il admet la vie future, il admet aussi le dogme stoïcien de la conflagration générale suivie de la palingénésie. L'immortalité stoïcienne n'aurait dès lors rien de commun avec ce que les modernes, par ce mot, ont coutume d'entendre. De même encore, malgré les efforts d'un grand nombre d'historiens pour trouver chez Aristote une doctrine de la vie future, c'est là un paradoxe qu'aujourd'hui personne n'oserait soutenir sérieusement. Resterait Platon. Nous sommes loin de contester que Platon ait cru justifier l'immortalité de l'âme, et l'argumentation du *Phédon* ne nous paraît aucunement mythique : nous estimons qu'elle veut être prise au sérieux. Mais une chose est certaine : c'est la possibilité d'exposer tout entière la morale de Platon, ses idées sur la justice, sa doctrine de la vertu, sa théorie du souverain bien, sans faire intervenir la croyance à l'âme immortelle. Le dixième livre de la *République* est, à cet égard, tout à fait significatif. C'est seulement après avoir défendu la justice pour elle-même, après en avoir fait la condition nécessaire et suffisante du bonheur, que Platon affirme, par surcroît, qu'elle est en outre récompensée dans un autre monde. Dans le monde présent, elle se suffit pleinement à elle-même. Ainsi la croyance à la vie future, même chez Platon, c'est une croyance qui s'ajoute à la morale et peut, conséquemment, en être détachée.

II

Nous pouvons donc tenir pour acquis que la conception morale des philosophes grecs et celle des philosophes modernes diffèrent *toto cœlo*. En présence de cette diversité ou plutôt de cette opposition, on peut prendre deux partis. On peut dire d'abord, et c'est l'opinion qui a généralement prévalu, que cette morale antique n'est qu'une morale inférieure, très imparfaite, une ébauche de morale, sensiblement au-dessous de la nôtre, inspirée par la tradition judéo-chrétienne, et qu'il est entre les deux morales une différence analogue à la différence plus haut signalée entre l'idée grecque et l'idée judéo-chrétienne de Dieu. On concevrait alors la morale

antique comme abrogée par la morale moderne, qui seule mériterait le nom de morale. Et c'est pourquoi les modernes s'entendent pour la définir la science du devoir ou la recherche de la règle des mœurs. Cette dernière conception nous est devenue si familière, elle est si profondément entrée dans les esprits, que nous oublions de remarquer ce qui en résulte, et qu'elle exclut de la morale tous les philosophes anciens sans exception, depuis Socrate jusqu'à Marc-Aurèle, et qu'en fin de compte elle est une pétition de principe.

Il est une autre attitude à prendre. On peut se demander si, en posant la question dans les termes où l'on a coutume de le faire, les représentants de la morale moderne n'ont point fait une confusion entre le point de vue philosophique et le point de vue religieux ou théologique.

S'il est vrai que l'avènement du Christianisme a définitivement fait triompher dans le monde l'idée d'une morale fondée sur un commandement divin, il n'est que juste de remarquer son ancienneté. On la retrouve, plus ou moins explicite, dans toutes les religions primitives, entre autres dans la religion grecque. Sans doute, et bien avant que les philosophes eussent songé à spéculer sur la conduite humaine, les religions avaient plié les esprits à dériver les préceptes de la morale d'une volonté divine, et à se figurer cette volonté par analogie avec la volonté d'un législateur ou d'un roi. Que l'idée de devoir soit essentiellement une idée religieuse ou de forme religieuse, c'est ce qu'il paraît difficile de contester si l'on songe que c'est seulement au point de vue religieux, et particulièrement au point de vue d'une religion révélée, que peut être présenté avec clarté et défini avec précision le principe du devoir. Dieu, par des intermédiaires ou directement, fait connaître ses ordres. Il s'engage à récompenser ou à punir, selon que ses ordres auront été observés ou transgressés. Le devoir, ainsi entendu, repose sur un contrat : c'est une *dette*, et tel est bien le sens véritable et originel du mot devoir. Il y a ainsi comme une alliance entre un Dieu et son peuple, un engagement synallagmatique qui les lie l'un à l'autre. Rien de plus simple ni de plus clair. Rien de plus propre à frapper les imaginations. Cette conception est, d'ailleurs, parfaitement cohérente.

Si, au contraire, on veut définir le devoir en se plaçant à un point de vue purement rationnel et philosophique, on se trouve dans le plus grand embarras. Ce n'est pas le moindre des reproches mérités par la morale de Kant que celui de n'avoir point suffisamment défini le devoir. Kant aurait dû démontrer que cette idée, infiniment respectable, cela va sans dire, n'est pas une idée très anciennement acquise par les hommes et devenue, par l'accoutumance, indiscernable des idées essentielles de la raison; car si la notion du devoir était une idée essentielle de la raison, une catégorie, un concept *a priori*, on serait dans la nécessité d'expliquer comment elle ne s'est jamais imposée à l'esprit d'un Platon, d'un Aristote, d'un Épictète. Voilà une explication indispensable, omise par Kant. Aussi semble-t-il incontestable que le père de la philosophie critique, comme le lui a très justement reproché M. Fouillée, a eu le tort de ne point soumettre à la critique l'idée fondamentale de sa doctrine. Il lui arrive sans doute de concevoir la volonté comme se donnant à elle-même sa loi, et de parler d'une volonté autonome. Mais pourquoi une volonté, en tant que volonté, se donne-t-elle une loi? Et si elle s'en donne une, ce ne peut être en tant que volonté pure, mais en tant qu'elle est une raison. Or une raison ne saurait se décider qu'en vue du meilleur. Nous voici donc ramenés au point de vue antique. Fonder le bien sur le devoir, faire précéder l'idée du bien de l'idée d'un commandement absolu et injustifié, dire que l'impératif catégorique est en dernière analyse un *sic volo*, *sic jubeo* ou une consigne arbitraire, c'est une gageure que Kant a bien pu tenter, mais qu'il paraît bien difficile de tenir jusqu'au bout. En tout cas, c'est une question de savoir, et nous n'avons pas du tout la prétention de la trancher dans la présente étude, si, en posant ainsi le problème, ce grand esprit n'a pas été dupe d'une illusion, et si, voulant constituer une science purement philosophique et rationnelle de la morale, il n'a pas pris pour point de départ une idée toute religeuse que lui suggérait son éducation protestante, et qui ne paraît innée que parce qu'elle est consacrée par un grand nombre de générations. Tel est, d'ailleurs, le reproche que Schopenhauer, dans la critique si profonde qu'il a faite de la morale de Kant, indiquait déjà

lorsqu'il considérait l'impératif catégorique comme inspiré par le Décalogue. Il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer, en outre, que, de tous les philosophes, Kant est le seul qui ait posé la question en ces termes. Descartes, ainsi qu'on peut le voir dans ses *Lettres à la princesse Élisabeth*, ne pose pas le problème moral autrement que ne l'avaient posé les anciens philosophes grecs. C'est encore le même esprit qui anime la morale de Malebranche. Quant à Spinoza, il a vu plus nettement que personne la différence que nous avons signalée. Il distingue, en effet, la morale de l'obéissance de la morale philosophique. Ce n'est pas qu'il y ait entre l'une et l'autre une opposition radicale; bien au contraire, la morale de l'obéissance, celle qui fait dépendre toutes les règles de la conduite humaine d'un ordre de Dieu, est l'expression de la morale véritable, mais appropriée au vulgaire, mise à la portée de l'*imagination*. Les même actions qui sont bonnes ou mauvaises au point de vue absolu, le sont encore au point de vue relatif. Les deux morales se suivent et se correspondent à peu près comme un corps est suivi par l'ombre qu'il projette.

« Car, dit-il, la nature n'a appris à personne qu'il doive à Dieu quelque obéissance; personne même ne peut arriver à cette idée par la raison; on ne peut y parvenir que par une révélation confirmée par des signes. Ainsi, avant la révélation, personne n'est tenu d'obéir au droit divin qu'il ne peut pas ne pas ignorer. Il ne faut donc aucunement confondre l'état naturel et l'état de religion; il faut concevoir le premier sans religion et sans loi, et conséquemment sans péché et sans injustice, comme nous l'avons déjà fait voir en confirmant notre doctrine par l'autorité de Paul. Ce n'est pas seulement à cause de notre primitive ignorance que nous concevons que l'état naturel a précédé le droit divin révélé, mais aussi à cause de l'état de liberté où naissent tous les hommes. En effet, si les hommes étaient tenus naturellement d'obéir au droit divin, ou si le droit divin était un droit naturel, il eût été superflu que Dieu fît alliance avec les hommes et les liât par un pacte et par un serment. » (*Traité théologico-politique*, ch. XVI, p. 561, t. I, édition Van Vloten, in-8°.)

Et ailleurs : « Pour ce qui est de la loi divine naturelle, dont la substance est, selon moi, qu'il faut aimer Dieu, je lui ai donné le nom de loi, dans le même sens où les philosophes appellent de ce nom les règles universelles selon lesquelles toutes choses se produisent dans la nature. L'amour de Dieu, en effet, ce n'est pas l'obéissance : c'est une vertu que possède nécessairement tout homme qui connaît Dieu. Or l'obéissance a rapport à la volonté de celui qui commande et non pas à la nécessité et à la vérité des choses. Or, comme, d'une part, nous ne connaissons pas la nature de la volonté de Dieu et que, de l'autre, nous sommes certains que tout ce qui arrive, arrive par la seule puissance de Dieu, il s'ensuit que la révélation seule peut nous dire si Dieu entend recevoir certains honneurs de la part des hommes à titre de souverain.

« Ajoutez à cela que nous avons démontré que les ordres divins nous apparaissent sous le caractère d'un droit et d'une institution positive tant que nous en ignorons la cause; mais aussitôt que nous la connaissons, ces ordres, ce droit, deviennent pour nous des vérités éternelles, et l'obéissance devient l'amour de Dieu; amour qui découle de la vraie connaissance de Dieu aussi nécessairement que la lumière émane du soleil. La raison nous apprend donc à aimer Dieu, elle ne peut nous apprendre à lui obéir, puisque, d'un côté, nous ne pouvons comprendre les commandements de Dieu comme divins tant que nous en ignorons la cause, et que, de l'autre, la raison est incapable de nous faire concevoir Dieu comme un prince qui établit des lois. » (*Auctoris Annotationes in tract.*, XXXIV, p. 626. Édit. Van Vloten, in-8°.)

Et dans un autre passage : « ... La philosophie et la théologie doivent être séparées l'une de l'autre... sans que l'une soit la servante de l'autre... chacune est maîtresse paisible dans sa sphère... J'ai montré... les absurdités, les inconvénients et les malheurs qui ont résulté de ce que les hommes ont confondu étrangement ces deux puissances, n'ont pas su les distinguer avec précision l'une de l'autre... Nous ne pouvons, par le seul secours de la lumière naturelle comprendre que la simple obéissance, ce soit la voie du salut, puisque la révélation seule nous apprend que cela se fait par une grâce

de Dieu toute particulière, que la raison ne peut atteindre : il s'ensuit que l'Écriture a apporté une bien grande consolation aux mortels. » (*Ibidem*, ch. XV, p. 557.)

De même encore le XVIIIe siècle tout entier s'est inspiré de la morale antique. Malgré le célèbre passage de Rousseau sur la conscience, même dans Rousseau, c'est toujours de vertu qu'il s'agit, non d'obligation. Et quand les philosophes du siècle dont est Rousseau abusaient du mot de vertu au point de l'avoir sans cesse à la bouche, ils étaient l'écho de Sénèque et de Plutarque. C'est au nom des principes de la morale antique que s'est faite la Révolution française. C'est seulement avec Kant et ses successeurs français et écossais que le point de vue de la morale religieuse s'est substitué aux conceptions purement rationnelles des Grecs. Par l'effet d'une singulière transposition, nous inclinons aujourd'hui à considérer la forme actuelle de la morale fondée sur l'obligation comme la forme traditionnelle et classique. Cette morale résulte, au contraire, d'une innovation qui date des premières années du XIXe siècle et qui est l'œuvre de l'École éclectique. Il faut bien le dire, les philosophes qui se sont efforcés de diverses manières de rattacher directement les lois de la morale aux lois de la nature restaient fidèles à la grande tradition philosophique.

III

Étant donné qu'il est deux manières de comprendre les rapports de la morale ancienne et de la morale moderne — nous avons dit lesquelles, — si l'on se prononçait pour la seconde, il faudrait concevoir la morale tout autrement qu'on ne le fait d'ordinaire. On devrait la séparer complètement de la théologie, la faire descendre une fois de plus du ciel sur la terre et, en quelque sorte, la laïciser. Devenue purement philosophique, c'est de la raison seule et de l'expérience qu'elle relèverait. Elle resterait en dehors de toute tradition ou révélation. On laisserait à la religion ce qui appartient à la religion. Les idées d'obligation, de devoir et celles qui s'y rattachent seraient éliminées, ne trouvant point de place dans

une morale purement scientifique et rationnelle. Sans manquer au respect dû à ces idées, sans méconnaître à aucun degré leur valeur et leur autorité, sans contester même qu'elles sont peut-être pratiquement indispensables à la conduite des hommes, on reconnaîtrait néanmoins que c'est sous une tout autre forme que, prises en elles-mêmes, la raison et la science doivent envisager les principes de la morale. En effet, pour la raison et la science, le but suprême de toute recherche éthique doit être le bien, le souverain bien entendu comme l'entendaient les Grecs, inséparable du bonheur. Il n'y aurait d'ailleurs, ainsi que le remarquait si profondément Spinoza, aucune contradiction pour le fond entre la morale rationnelle et la morale théologique. On retrouverait dans l'une ce qui est dans l'autre. Ce serait une seule et même vérité exprimée sous deux formes différentes. Il y aurait, non pas deux morales, mais une seule morale présentée, d'une part telle que la conçoivent la raison et la science, d'autre part telle que se la représentent plus facilement l'imagination et la croyance populaires.

Si cette manière de comprendre les rapports de la morale et de la théologie en les distinguant sans les opposer est préférable à celle qui confond la science et la théologie, ce n'est pas le moment de l'examiner. Il y faudrait trop de temps et aussi des recherches trop longues. Car c'est l'œuvre même de la constitution de la morale qui est ici en cause. Nous avons voulu seulement dans le présent travail appeler l'attention sur un aspect trop négligé du problème moral.

A l'époque où nous sommes, on cherche de tous côtés et dans tous les pays à constituer une doctrine morale, satisfaisante pour l'esprit et présentant un caractère scientifique. Dans notre enseignement en particulier, et à mainte reprise, il s'est manifesté quelque incertitude et même une sorte de désarroi. On n'enseigne plus dans son intégrité la morale de Kant, et la morale que nous a léguée l'école éclectique, combinant des éléments kantiens avec des éléments anciens, ne présente peut-être pas toute la cohésion désirable. On en trouverait la preuve dans le livre, d'ailleurs très beau, de Paul Janet : *La Morale*.

Dans cette mêlée un peu confuse d'idées et de doctrines

qui ne sont point encore parvenues à se dégager nettement, il n'est peut-être pas sans intérêt de rappeler qu'il a existé autrefois une doctrine morale étrangère aux idées directrices de notre morale d'aujourd'hui, et que cette doctrine a suffi, pendant une longue suite de siècles, à l'élite de l'humanité. Les modernes en ont condamné les idées essentielles : peut-être l'ont-ils fait trop sommairement, peut-être y a-t-il là un procès à reviser.

Bien entendu, il ne saurait être question de revenir purement et simplement à la morale ancienne. On ne remonte pas le cours de l'histoire. Mais ce ne serait point la première fois que l'esprit moderne trouverait profit à se rapprocher de l'esprit ancien et à revenir, après un long détour, à des points de vue abandonnés depuis longtemps. Nous en donnions un exemple au début même de cette étude.

Si les Grecs anciens n'ont peut-être achevé aucune science, ils ont posé du moins les fondements de toutes. Et cela paraît surtout vrai de la morale. Peut-être après tout, ce que les *Éléments d'Euclide* sont à la géométrie de tous les temps, ce que l'*Organon* d'Aristote est à la logique immuable, l'*Éthique à Nicomaque* l'est-elle à la morale éternelle.

X

LA MORALE ÉCLECTIQUE

Les ouvrages où se trouve exposée la morale éclectique sous sa première forme : *le Vrai*, *le Beau*, *le Bien*, de Victor Cousin (1828), et le *Cours de Droit naturel*, de Jouffroy (1833-1834), semblent un peu oubliés et vieillis. Mais cette morale elle-même n'a pas cessé d'être en honneur. C'est encore elle, malgré quelques modifications plus apparentes que réelles, qui règne dans tous nos établissements d'enseignement publics ou privés. Et, dans ces dernières années, malgré les changements extérieurs si souvent apportés aux programmes officiels, le fond de cette doctrine a toujours été religieusement respecté. Définir la morale : la recherche d'une loi obligatoire de la conduite humaine, découvrir cette loi parmi les motifs de nos actions; réfuter la doctrine morale de l'intérêt et celle du sentiment, attendu que ces deux motifs ne présentent aucun des caractères d'une loi universelle; déterminer ensuite la nature du Bien et du Devoir en rattachant ces deux notions l'une à l'autre aussi étroitement que possible; enfin passer en revue les diverses sanctions de la conduite humaine pour en faire ressortir l'insuffisance radicale, et trouver dans la vie future le dernier mot du problème, c'est une conception de la science morale inconnue avant l'Éclectisme. Il n'est pas téméraire de penser qu'on ne la reverra plus, quand l'Éclectisme aura tout à fait cessé de vivre.

A vrai dire, on a pu croire un moment que la morale

kantienne lutterait victorieusement contre la tradition éclectique; mais, pour s'exprimer à la manière de Platon, c'était une source trop sobre d'où sort une eau trop austère pour qu'il fût possible de s'y tenir; aussi la pure doctrine de l'impératif catégorique a-t-elle été bien et dûment réfutée, ainsi que l'utilitarisme et le sentimentalisme, et on s'est contenté de lui faire dans les conclusions définitives une part notable, aussi bien d'ailleurs qu'aux autres doctrines. La morale éclectique, formée d'éléments empruntés aux écoles anglaises et écossaises, à Kant, surtout au sens commun, c'est-à-dire à la morale chrétienne, a dès lors traversé sans changer plusieurs révolutions politiques et de très nombreuses révolutions pédagogiques. On y faisait bien aussi, par la force des choses, mais sans l'avouer ou sans paraître le savoir, quelques emprunts à la morale antique. Des idées d'Aristote ou des Stoïciens s'y trouvaient mariées à celles de Kant ou de Spencer; mais c'est surtout des moralistes modernes qu'on entendait se réclamer, et toute la morale ancienne, pourtant si riche, et représentée par tant d'immortels ouvrages, était tenue pour non avenue. A une date très récente, certains novateurs ont essayé d'introduire quelques changements; à tant d'éléments disparates on a vu s'ajouter un peu de psychologie ou de sociologie; mais si la mixture était un peu différente, c'était toujours de l'éclectisme. En fin de compte, on peut dire sans exagération qu'au commencement du xxe siècle la morale éclectique règne encore en maîtresse dans nos écoles.

A différents signes, cependant, il semble qu'on puisse reconnaître que cette manière de concevoir la morale a fait son temps et qu'elle ne répond plus aux exigences de l'esprit moderne. Beaucoup de ceux qui enseignent cette doctrine paraissent ne pouvoir se défendre d'une sorte de lassitude, de découragement ou de défiance. L'importance extraordinaire qu'ont prise depuis quelques années les études relatives à la morale, l'ardeur et la curiosité avec lesquelles les esprits les plus différents, venus des points les plus opposés de l'horizon, s'évertuent à trouver les fondements d'une éthique vraiment rationnelle et scientifique, tout atteste qu'on sent le besoin d'un esprit nouveau; tout fait espérer que nous

sommes à la veille d'une transformation; car tant d'efforts généreux et sincères ne sauraient rester sans résultats. Cette transformation ne paraît pas devoir se faire dans le sens de la morale positiviste ni de la morale évolutionniste. La critique en a trop clairement mis en lumière l'insuffisance et les contradictions. C'est dans une tout autre direction et par de tout autres méthodes qu'il faudra, croyons-nous, chercher les principes de la morale nouvelle. Mais en attendant qu'un corps de doctrine soit définitivement constitué, il n'est peut-être pas inutile de faire ressortir une fois de plus l'insuffisance de la morale existante et de faire ainsi apparaître encore plus clairement l'urgence d'une réforme que tout le monde souhaite et attend.

Avant d'entrer dans l'examen des principales thèses de la morale éclectique, nous voudrions présenter deux remarques, afin de déterminer exactement quel est notre but et, s'il est possible, d'éviter tout malentendu. D'abord, les critiques que nous sommes amené à formuler portent, non pas sur le contenu de la morale éclectique, mais uniquement sur la manière dont ses principes sont présentés et sur la justification qu'on essaie d'en donner. A ne considérer que les conclusions auxquelles ils aboutissent, presque tous les systèmes de morale sont d'accord, au moins sur l'essentiel. L'homme de bien dont la morale antique trace le portrait idéal n'est pas très éloigné de l'honnête homme tel que le conçoit la morale moderne; et celui qui se conformerait strictement aux préceptes de la morale utilitaire ne serait pas, dans sa conduite, très différent du kantien le plus convaincu. C'est une remarque bien juste que celle de M. Balfour dans ses *Bases de la Croyance* (p. 2). « L'habitude seule peut nous empêcher de remarquer combien il est étrange que l'homme qui croit la morale basée sur les commandements de Dieu, le transcendentaliste, le théologien, le mystique et l'évolutionniste tombent d'accord, à peu de chose près, sur ce qu'enseigne la morale, et sur l'estime où l'on doit tenir son enseignement. » Ainsi, nous le reconnaissons, la morale éclectique ne manque ni d'élévation ni de noblesse; ayant eu à choisir entre tant de systèmes divers les éléments dont ils composaient leur doctrine, les éclectiques ont fait un choix excellent. Nous contesterons seulement que les idées ainsi rassemblées forment un tout bien lié, un ensemble assez systématique. Nous ne nous faisons point d'ailleurs illusion sur l'importance, en morale, de la rigueur logique. Cette rigueur n'est ni nécessaire, ni suffisante; on peut prêcher utilement et répandre d'excellentes maximes sans se soucier de remonter aux principes, et tel système très rigoureusement construit reste pratiquement inefficace. Après tout, on juge plus équitablement une doctrine morale par ses effets pratiques que par les raisons qu'elle donne pour les justifier. Il n'est pas sans intérêt toutefois, pour des philosophes, de tenir compte des raisons et des preuves invoquées, et il est même indispensable de demander un peu de suite et de cohésion à des penseurs qui annoncent l'intention de construire une éthique rationnelle.

La seconde remarque que nous avons à présenter concerne les philosophes dont nous discuterons les doctrines. Nous sommes de ceux qui pensent que l'opinion philosophique a été trop sévère pour Victor Cousin et que le temps est peut-être proche où elle se montrera plus équitable. Déjà le beau livre où Paul Janet expose l'œuvre de son maître (*V. Cousin et son œuvre*, Paris, 1885) marque un premier pas dans cette voie. Jouffroy est un philosophe dont on a toujours respecté et admiré la parfaite sincérité et le généreux amour de la vérité. Son *Cours de droit naturel*, qu'on ne lit plus guère tout en s'en inspirant, renferme de très belles pages : on ne peut les relire sans éprouver un sentiment de vive sympathie pour un effort si consciencieux et si loyal. Quant au livre de Paul Janet, *La Morale*, qu'on peut considérer comme la forme la plus récente et la plus parfaite de la morale éclectique, c'est à nos yeux un des plus beaux livres de morale qui aient été écrits pendant le XIXe siècle, et c'est certainement le meilleur que nous ait laissé cet esprit si sûr qui alliait tant de fermeté à tant de droiture, tant de pénétration à tant de justesse. Loin de nous donc la pensée de manquer d'égard à la mémoire de maîtres respectés et qui ont, quoi qu'on en puisse dire, fait honneur à la pensée française; il s'agit uniquement, dans l'étude qui va suivre, de soumettre à l'examen les thèses qu'ils ont soutenues. On peut apparemment critiquer les doctrines sans cesser de rendre hommage aux mérites des auteurs.

I

L'école éclectique définit ordinairement la morale : la science du devoir. Et pour déterminer la nature de ce devoir, on pose en principe qu'il est une loi morale. Cette loi ou règle s'applique à des êtres intelligents et libres. Par suite, deux caractères lui appartiendront : l'obligation et l'universalité. Le principe une fois posé, on passera en revue les « divers motifs de nos actions », on examinera ceux qui présentent ou ne présentent pas ce double caractère, et l'on reconnaîtra que le devoir seul les possède. Rien de plus simple et de plus clair assurément que cet exposé. Mais il est surprenant qu'on ne semble pas s'apercevoir qu'il renferme une pétition de principe. En effet quelle est cette loi? Ce n'est ni la loi divine révélée par Dieu aux hommes, puisqu'on a la prétention de fonder, non pas une religion, mais une science. Ce n'est pas davantage une loi naturelle, dans l'acception scientifique du mot, puisque les lois de la nature sont des lois nécessaires. C'est une loi d'un caractère particulier, analogue à la fois aux lois humaines puisqu'elle s'adresse à des volontés, et aux lois de la nature puisqu'on la suppose immuable. Bref c'est précisément la loi même du devoir obligatoire et universel. Dire qu'il existe une loi morale en ce sens, c'est affirmer *a priori* l'existence du devoir, et dès lors à quoi bon aller plus loin? la morale est terminée. Il est trop clair, en effet, que si l'on commence par exiger qu'une loi de la conduite humaine présente les caractères du devoir, le devoir seul satisfera aux exigences de la définition. On peut s'épargner toute la série de développements qu'on a coutume de mettre à la suite; mais, si l'on croit démontrer quelque chose ou avancer d'un pas, on se trompe. Le cercle vicieux est d'autant plus inexplicable que la définition de la morale dont il s'agit est formellement repoussée par les systèmes de morale que l'on se propose de combattre. Ni les positivistes, ni les évolutionnistes, ni les utilitaires, ni les empiristes, ni même bon nombre de rationalistes notables n'ont jamais souscrit, ni pu souscrire à une définition de ce genre. Quelle logique, quelle méthode a jamais autorisé un

philosophe à réfuter l'adversaire au nom d'un principe qu'il n'admet pas?

Dira-t-on que le principe posé est par lui-même d'une évidence telle, et, à la manière des axiomes mathématiques, s'impose si irrésistiblement à la raison, qu'on peut passer outre aux difficultés soulevées par les adversaires? Y a-t-il une proposition plus certaine que celle-ci : la conduite humaine doit être soumise à une loi et la morale est la recherche de cette loi? Il faut bien convenir que, pour un homme de notre temps, l'idée d'une loi ainsi conçue paraît toute naturelle et nécessaire. Mais c'est une question de savoir si cette manière d'entendre la morale n'est pas une conception toute religieuse qui nous est rendue familière par l'éducation, de longs siècles de tradition chrétienne et d'hérédité, et si, en prenant pour accordée la définition dont il s'agit on ne confond pas le point de vue religieux ou théologique et le point de vue proprement philosophique? Ce qui peut donner à penser qu'il en est ainsi, c'est que cette conception a fait défaut aux plus grands esprits de l'antiquité, à ceux-là même qui ont le plus profondément réfléchi sur les choses morales, et en ont porté la science à une hauteur qui n'a peut-être jamais été dépassée. Sans doute, l'idée que la morale est un commandement, une loi impérative, qu'elle repose tout entière sur la soumission de la volonté humaine à un principe supérieur, a si profondément pénétré l'esprit moderne, que nous avons peine à comprendre qu'elle n'ait pas toujours été admise par tout le monde. Elle nous est devenue si naturelle que nous la prêtons volontiers aux anciens et que nous croyons la trouver dans leurs œuvres. Beaucoup éprouvent un certain étonnement et même quelque chose de plus lorsqu'ils entendent soutenir, comme nous l'avons fait dans une étude récente (V. *La morale ancienne et la morale moderne*), que les anciens n'ont pas eu l'idée de loi morale, et qu'il n'y a pas de termes dans les langues grecque et latine qui correspondent exactement aux idées de devoir, d'obligation, de responsabilité. On peut cependant chercher dans les livres anciens : on n'y trouvera pas les idées que ces mots expriment, quelque disposé que l'on soit à solliciter les textes. Non seulement elles n'y sont pas, mais

il est aisé de comprendre qu'elles ne peuvent pas y être. Tous les philosophes de l'antiquité, divisés sur tant de points, sont unanimes à considérer la morale comme la recherche du bonheur. Or, quand on a défini le bonheur, il est inutile ou même absurde d'ajouter que nous sommes tenus de le rechercher. On n'a jamais eu besoin de contraindre les gens à poursuivre leur bonheur. Ils y vont bien d'eux-mêmes. Si donc on donne une autre définition de la morale, on est libre assurément, mais on doit justifier sa définition, et on n'a pas le droit de poser *a priori* un principe qui met hors de la morale Platon et Aristote, Zénon et Marc-Aurèle.

Objectera-t-on que, malgré la puissance de leur génie, les grands hommes d'autrefois n'ont pas pu s'élever aux notions essentielles sur lesquelles repose la morale, et que le progrès a consisté précisément à substituer ces conceptions nouvelles aux notions encore rudimentaires dont ils se contentaient, à peu près comme certaines branches nouvelles des mathématiques reposent sur des notions inconnues aux anciens? Mais outre qu'il serait singulier que des notions si simples eussent échappé à de si grands esprits, et que la morale eût dû attendre si longtemps pour trouver sa véritable base, il est aisé de voir que les idées dont on parle, loin d'être des conquêtes de l'esprit moderne, sont aussi anciennes que l'humanité. Il suffit, en effet, pour les suggérer sous leur forme la plus simple, de connaître les lois instituées par les hommes; mais surtout on les trouve dans toutes les religions, même les plus primitives, s'il est vrai que toutes ou presque toutes représentent les préceptes moraux comme des commandements divins, des ordres émanés d'une autorité supérieure. Il n'en reste pas moins certain que les grands philosophes d'autrefois n'ont pas fait usage de ces notions et n'ont pas créé de termes qui les désignent clairement, parce qu'ils voulaient fonder la morale d'une manière purement rationnelle et sans faire intervenir aucune autorité en dehors de la raison. Mais il y a mieux.

Ce ne sont pas seulement les anciens, ce sont aussi tous les philosophes modernes jusqu'à Kant et peut-être quelques Écossais qui ont ainsi compris la morale. Ni Descartes quand il touche aux questions morales dans les *Lettres à la princesse Élisabeth*, ni Malebranche dans son *Traité de Morale* ne se sont placés à un autre point de vue. Quant à Spinoza, non seulement il n'admet pas comme un principe que la raison aperçoive l'idée d'obligation, mais il déclare en propres termes que, réduite à elle-même, sans la Révélation, la raison ne passerait jamais de l'idée du bien à l'idée de la loi[1]. On ne dira du moins, ni que ce philosophe n'a pas connu la puissance de la raison, ni qu'il a ignoré les conceptions modernes, et que la loi morale n'était pas encore inventée à la fin du XVIIe siècle. Le bon Jouffroy, dans son *Cours de Droit naturel* (leçon XVIe), voyant que Leibnitz et Bossuet considèrent la morale comme la recherche du bonheur, ne peut contenir son étonnement, et s'évertue à trouver des circonstances atténuantes pour excuser une telle aberration. Il faut arriver jusqu'à Kant, et aux éclectiques qui ont concilié, à leur manière, les idées de ce philosophe avec celles de l'antiquité pour rencontrer la doctrine de l'obligation et du devoir. Assurément, on a bien le droit de considérer cette dernière doctrine comme une conquête définitive de la science humaine et comme marquant un progrès considérable dans la recherche de la vérité. Nous reviendrons plus loin sur ce point, mais au moins devrait-on, quand on se met en opposition avec presque toute la tradition philosophique, justifier la proposition d'où l'on part, et ne pas poser comme évidente, sous prétexte qu'elle est d'accord avec le sens commun d'aujourd'hui, une définition que la grande majorité des philosophes de tous temps a ou ignorée ou formellement repoussée.

Chose singulière, la morale éclectique, après avoir posé sa définition, n'y reste pas fidèle, et après avoir commis une pétition de principe, elle se met en contradiction avec elle-même. Si, en effet, elle était conséquente, si le devoir ou la loi obligatoire était l'objet essentiel de la morale, c'est de cette idée ou de ce principe que devraient être déduites toutes les autres notions morales, et, avant tout, la définition du bien et du mal. Il faudrait dire avec Kant que le bien est ce qui est commandé, et non pas que ce qui est commandé est le bien.

1. *Traité théologico-politique*, ch. XVI, p. 561, t. I, éd. Van Vloten, in-8°.

Or c'est précisément le contraire que fait l'école éclectique; et, comme on le verra plus loin, elle a toujours refusé de suivre Kant jusqu'au bout. Dès lors ne conviendrait-il pas de dire avec les anciens et avec tout le monde que la morale a pour objet le Bien, le souverain Bien? Il resterait à prouver ensuite que le bien est obligatoire : mais au moins ne faudrait-il pas préjuger la question par une définition arbitraire, et admettre comme évident ce qu'il s'agit d'établir.

II

La morale une fois définie, l'Éclectisme entreprend d'exposer et de réfuter la morale de l'intérêt, et sous ce nom il désigne à la fois l'hédonisme sous toutes ses formes et l'utilitarisme contemporain. Nous ne voulons pas soulever ici de questions historiques et nous ne rechercherons ni si Bentham est bien un moraliste, ni si le résumé qu'on donne ordinairement de sa doctrine, presque toujours d'après Jouffroy, est bien exact[1].

Il est un point toutefois qu'il faut signaler en passant. On peut s'étonner qu'une école dont l'un des mérites les plus incontestables est d'avoir restauré l'étude de l'histoire de la philosophie, ait commis la grave erreur de confondre la morale d'Épicure avec la philosophie utilitaire. Quelque analogie qu'on puisse signaler, il y a pourtant bien de la différence entre l'utilitarisme avisé et confortable des philosophes anglais et la doctrine de l'Athénien qui disait : « Avec un peu de pain et d'eau, je rivalise de félicité avec Jupiter », ou encore : « Le sage est heureux jusque dans le taureau de Phalaris ».

De la discussion à laquelle l'Éclectisme soumet la morale utilitaire, il n'y a rien à dire si ce n'est qu'elle porte entièrement à faux. Elle se borne en effet à établir que l'intérêt ne présente pas les caractères d'obligation et d'universalité, ou, en d'autres termes, que l'intérêt n'est pas le devoir tel que le définit l'éclectisme. Mais les utilitaires le savent fort bien et

1. Voir à ce sujet la belle étude de M. Élie Halévy, *La Révolution française et la doctrine de l'utilité*.

ils en ont toujours convenu. On se contente de dire que l'intérêt est trop mobile et trop variable pour servir de principe à une loi; il n'est cependant pas établi qu'en fait l'amour du plaisir, ou celui de la richesse, ou celui des honneurs soient parmi les hommes des motifs d'action moins constants et moins universels que l'idée abstraite du devoir. Au surplus, en présentant comme à peu près identiques le plaisir, l'intérêt, l'utilité privée ou publique, le bonheur, l'Éclectisme se condamne nécessairement à rester dans le vague et s'interdit toute discussion précise. Que l'on compare la réfutation que donne l'Éclectisme de la morale du plaisir à celle qui se trouve dans le *Philèbe* de Platon, et on pourra mesurer la distance qui sépare d'une réfutation superficielle et sommaire une discussion sérieuse et approfondie.

L'un des plus graves reproches que l'on puisse adresser à l'Éclectisme, c'est d'avoir, par la manière dont il expose et discute la morale de l'intérêt, faussé toutes les idées et créé de fâcheuses confusions. Grâce à lui, en effet, dans l'esprit de presque tous nos contemporains, les expressions telles que égoïsme, utilitarisme, recherche du bonheur, sont devenues à peu près synonymes, et, quand on parle d'eudémonisme, on pense tout de suite à la morale hédoniste. On en est venu à prendre la recherche du bonheur, comme une des formes de l'égoïsme. Il en résulterait, si cela était vrai, que tous les philosophes, à l'exception de Kant, seraient utilitaires ou égoïstes, car, on l'a vu, ils sont tous eudémonistes, et ce serait une conséquence grave. En fait il n'est vraiment pas permis de dire qu'Aristote en disant que la vertu est la première condition du bonheur, Malebranche en identifiant le bonheur avec l'ordre, Spinosa en le faisant résider dans l'amour intellectuel de Dieu, et Leibnitz en le considérant comme la perfection, aient été des utilitaires ou des égoïstes. L'Éclectisme a mal servi sa propre cause en abandonnant à la morale de l'intérêt le principe du bonheur, et en laissant accréditer cette opinion qu'il n'y a pas en ce monde d'autre félicité que le bien-être physique. Il serait temps peut-être de réagir contre une confusion d'idées qui a trop duré. Paul Janet avait un peu timidement donné l'exemple en s'appropriant ce qu'il appelait l'eudémonisme rationnel d'Aristote. Il faudrait aller

plus loin et dire sans ambages que l'eudémonisme est seul rationnel. Il n'est pas de morale, en effet, qui ne finisse par faire au bonheur sa part. On peut le dédaigner en apparence, on y revient tôt ou tard. Kant lui-même, dans un chapitre final de la *Critique de la raison pratique* consacré au Souverain Bien, finit par déclarer que la vertu doit être récompensée, et que le Souverain Bien implique l'union du bonheur et de la vertu. Il est vrai que selon lui il ne faut pas tenir compte dans la pratique de cette idée. C'est un secret qu'il faut tenir caché, c'est une sorte de surprise qu'on réserve pour la fin. L'Éclectisme dit à peu près la même chose; mais, en vérité, que signifie alors la théorie du désintéressement absolu comme condition essentielle de la moralité? Si la raison exige réellement que la vertu soit récompensée, est-ce là une chose dont un homme raisonnable puisse ne pas tenir compte dans sa conduite, est-ce une vérité qu'il faille tenir secrète ou qu'on puisse oublier une fois qu'on l'a connue, et pourquoi nous défendre de nous en souvenir? L'accomplissement du bien ne présente-t-il pas par lui-même assez de difficultés, et faut-il qu'on les augmente à plaisir? Si l'espoir d'une récompense peut être un secours pour l'humanité, par quel étrange et absurde rigorisme veut-on que nous nous en privions? La morale chrétienne s'est bien gardée de telles exagérations. Si elle demande à l'homme de renoncer au bonheur sur la terre, c'est expressément dans l'espérance d'un bonheur futur, et elle ne défend pas d'y penser. Elle a reculé le but que la morale ancienne plaçait dans la vie actuelle, mais c'est toujours le bonheur qu'elle nous assigne comme fin dernière. Le Christianisme est ainsi eudémoniste à sa manière. Et, qu'on veuille bien y réfléchir, toute morale, qu'elle l'avoue ou non, finit toujours par être eudémoniste.

Cependant, et nous touchons ici au point le plus délicat de la question, c'est la prétention des éclectiques de ne l'être à aucun degré. Par là ils ont en quelque sorte déplacé l'axe de la morale et fait dévier cette science. A force de réfuter la morale de l'intérêt, ils ont fini par croire qu'il n'y avait aucune place pour l'intérêt dans la morale. A force de montrer que l'utile n'est pas le Souverain Bien, ils se sont persuadé qu'il n'est pas un bien et même ont été jusqu'à le

considérer comme un mal. C'est en effet une question assez embarrassante que celle de savoir comment ils entendent les rapports de l'utile et de l'honnête, et, sur ce point, il semble bien que leur pensée ait plus d'une fois varié. A ne consulter que leurs traités de morale, il y a entre l'utile et l'honnête opposition radicale; du moins on n'y parle de l'utilité que pour la flétrir et l'opposer à la vertu. Ce n'est pas cependant qu on ose soutenir que la recherche de l'utile n'est pas permise en une certaine mesure; mais si on lui fait une place dans la vie, on l'exclut de la morale. Il est curieux de suivre sur ce point les oscillations de la pensée éclectique et de voir par quelle marche insensible elle a passé, sans s'en rendre compte, d'une proposition évidente et incontestée à une thèse insoutenable. Elle a d'abord admis avec Jouffroy et presque tous les moralistes la différence de l'utile et de l'honnête; mais cette différence, chez Jouffroy encore comme chez les Anciens, n'est pas une opposition; au contraire, elle cache une identité véritable; au fond, l'intérêt très bien entendu ne diffère pas du devoir, et la plus grande habileté est d'être honnête. Jouffroy, guidé par son bon sens, s'exprime de la manière la plus claire : « Je ne condamne pas l'intérêt bien entendu, je le légitime au contraire, comme élément de l'ordre, et j'en fais un devoir dans beaucoup de cas[1] ». « Le plus grand intérêt de la passion est ordinairement d'être sacrifiée à l'égoïsme, et le plus grand intérêt de l'égoïsme, d'être sacrifié à l'ordre[2]. » Mais, selon Jouffroy, il faut fermer les yeux sur cette identité entre l'intérêt personnel et l'ordre universel. Ce n'est pas, comme le disaient les anciens, parce que mon bien est d'accord avec le bien universel que je dois l'accomplir; j'ai le devoir de m'oublier moi-même, pour songer uniquement à la totalité des choses, en un mot, d'agir comme une pure raison. Je dois me conduire comme si je ne le savais pas. « Il y a un abîme entre l'action accomplie par intérêt et l'action accomplie par devoir[3]. » Une pareille thèse est déjà bien difficile à admettre; car, enfin, si l'identité de l'intérêt personnel et de

1. *Cours de droit naturel*, I, p. 49.
2. *Ibid.*, p. 52.
3. *Ibid.*, p. 41.

l'ordre universel est réelle, pourquoi n'en pas tenir compte? mais il y a mieux, et l'Éclectisme, non content de distinguer l'intérêt individuel et l'intérêt universel, a fini par les opposer l'un à l'autre et par exiger le sacrifice du premier au second.

Déja Victor Cousin, dans son traité *du Vrai, du Beau, du Bien*, avait esquissé une doctrine toute différente; et il n'est pas sûr que Jouffroy lui-même n'ait pas quelquefois un peu incliné de ce côté. Pour Victor Cousin il n'est plus question d'accord entre le motif supérieur et le motif inférieur; il ne s'agit plus que de désintéressement absolu et de sacrifice. L'homme n'a pas à savoir si son bien est un fragment du bien universel et si, en pratiquant le devoir, il rencontrera le bonheur. Jouffroy lui-même a des paroles dédaigneuses pour les doctrines qui, comme la morale chrétienne, promettent dans l'autre vie une récompense à la vertu : «.... la doctrine qui conseille à l'homme d'être vertueux pour gagner les récompenses d'une autre vie, cette autre forme de l'égoïsme, implique le même cercle vicieux, et ne diffère de la précédente que pour être plus grossièrement intéressée; les partisans de cette doctrine sont les Benthamistes de la vertu » (I, 400). C'est, a-t-on dit, comme un placement usuraire. Ainsi qu'il devait arriver, les disciples n'ont pas manqué d'exagérer la doctrine du maître, et c'est devenu une maxime courante que la moralité commence au moment où l'agent moral a fait entièrement abnégation de lui-même. Entre la nature inférieure et la nature supérieure, il n'y a plus seulement différence, mais conflit et opposition radicale. Non seulement la moralité n'implique pas, mais il semble qu'elle exclut le bonheur. La nature et la raison sont en guerre l'une avec l'autre. Il resterait cependant à concevoir ce que pourrait être un sacrifice qui ne servirait à rien et ne profiterait à personne; et si une telle conception est évidemment absurde, il s'ensuit qu'on ne peut définir le sacrifice lui-même sans faire intervenir l'idée d'un intérêt ou d'un profit, d'une utilité quelconque. Le sacrifice en soi, l'abnégation absolue tels que les réclame l'Éclectisme sont des non-sens. Il faut avoir le courage de dire qu'on ne sacrifie jamais un intérêt qu'à un intérêt supérieur, et que le suprême intérêt

de l'homme est le suprême bien. C'est ce que les stoïciens avaient très bien vu quand ils disaient que le caractère du bien c'est d'être utile, ὠφελεῖν, de même que le propre de la chaleur est de chauffer (Diog. Laert., VII, 103). On n'a jamais eu dans l'antiquité cette idée singulière de séparer et d'opposer radicalement le bien et l'utile. D'ailleurs les Éclectiques souscrivent ordinairement à cette pensée de Kant qu'il ne s'est jamais accompli dans le monde un réel acte vraiment moral, c'est-à-dire inspiré uniquement par l'idée abstraite du Devoir. D'où il suit, car il n'y a pas lieu d'attendre de l'avenir ce que le passé n'a pas donné, que le but assigné à l'homme est parfaitement inaccessible.

Dès lors quelle est cette morale, et pourquoi l'enseigne-t-on à la jeunesse? Elle ne saurait convenir qu'à des héros, qu'à des saints; mais on devrait se rappeler qu'on s'adresse à des hommes. Nous ne songeons à méconnaître ni la générosité, ni l'élévation, ni la noblesse d'âme des défenseurs de la morale éclectique; mais pour avoir placé le but trop haut, elle l'a manqué. La morale éclectique est une morale surhumaine. C'est d'une morale humaine que nous aurions besoin. Tel qu'il se présente encore aujourd'hui dans les livres destinés à l'éducation de la jeunesse, l'Éclectisme renchérit en austérité et en sévérité sur la morale stoïcienne et sur la morale chrétienne.

Cicéron, suivant ses modèles grecs dans le *De officiis*, après avoir traité de l'honnête, consacre tout un livre à l'utile, et un troisième aux rapports de l'utile et de l'honnête. De même la morale chrétienne distingue deux degrés dans la perfection morale. Sans doute les héros et les saints pratiquent le renoncement absolu; le royaume de Dieu n'est pas de ce monde. Mais d'abord, ce sacrifice doit être récompensé par la béatitude dans la vie future, et, d'autre part, le Christianisme a bien compris qu'une telle doctrine n'était pas à la portée de tout le monde. Au-dessous de ce degré supérieur il a admis une morale plus accessible à la faiblesse humaine, et cette morale il l'a purement et simplement empruntée aux anciens, soit qu'avec saint Ambroise[1] il s'approprie le *De officiis*

1. Voir la belle étude de M. Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle*, Paris, 1895.

de Cicéron, soit qu'avec saint Thomas il fasse sienne la doctrine d'Aristote qu'il enseigne encore aujourd'hui. L'Éclectisme, au contraire, en séparant violemment le bien moral et le bonheur, se met véritablement en dehors de l'humanité. La morale qu'il enseigne peut bien, par ses subtilités et son raffinement, séduire quelques beaux esprits, elle ne saurait, en raison de ses exagérations, avoir aucune influence pratique. Le premier soin des jeunes gens à qui on l'enseigne, lorsqu'ils sont aux prises avec les réalités de la vie, est de l'oublier ou d'en sourire. On pourrait dire de cette morale ce que Pascal disait de la vertu stoïque (*Entretien de Pascal avec M. de Sacy*) : « Qu'on peint avec une mine sévère, un regard farouche, le front ridé et en sueur, dans une posture pénible et tendue, loin des hommes, dans un morne silence et seule sur la pointe d'un rocher : fantôme capable d'effrayer les enfants... » A l'encontre de Socrate, dont cependant il invoque volontiers l'autorité, l'Éclectisme a fait monter la morale de la terre vers le ciel : il faudrait une fois encore l'en faire descendre.

III

La discussion de la morale du sentiment est une des nouveautés de l'Éclectisme. On ne trouve rien de pareil dans les livres de morale de l'antiquité; c'est seulement chez les philosophes écossais du XVIIIe siècle qu'on la voit apparaître pour la première fois. A vrai dire, le sens de ce mot n'est pas toujours très précis, ou plutôt on désigne sous ce nom plusieurs conceptions assez différentes. La plus connue est celle qui porte le nom d'Adam Smith, la théorie de la sympathie et du spectateur impartial. Jouffroy l'a en quelque sorte popularisée en la résumant, et sans contester qu'elle soit assez curieuse, il semble bien qu'on en ait surfait la valeur ou l'importance. Réduite à ce qu'elle a d'essentiel, cette doctrine repose sur un principe inventé au XVIIIe siècle par les philosophes anglais ou écossais, adopté sans discussion, aussi bien par l'Éclectisme que par le Positivisme qui s'est borné à lui donner le nom nouveau et barbare d'altruisme; cette doctrine pose en principe qu'il y a un sentiment naturel au cœur de l'homme, une disposition innée qui le porte à aimer son semblable; et cet instinct, tendance ou penchant primitif, est présenté comme aussi primordial et irréductible que l'instinct même de conservation ou l'amour de soi. Cette thèse est acceptée à peu près sans exception par tous les systèmes modernes. Elle n'est cependant pas aussi évidente qu'elle le paraît, et, avant d'accorder une telle prémisse, un peu de réflexion et de critique seraient nécessaires. Sans reprendre les idées de Hobbes et de Spinoza, qui sont tout opposées, sans remonter jusqu'à La Rochefoucauld, à Helvétius et à nos philosophes français du XVIIIe siècle, qui expliquent tout autrement les soi-disant inclinations bienveillantes de la nature humaine, il ne paraît pas qu'à observer impartialement les faits, à voir comment les hommes se conduisent les uns envers les autres, soit à l'état primitif, soit dans les circonstances exceptionnelles où le lien social est relâché et où l'état de nature reparaît, l'homme soit naturellement l'ami de l'homme. C'est bien plutôt le contraire qui paraît vrai, et la formule en question est digne de rejoindre les fadaises sentimentales, comme la fameuse maxime que l'homme est bon au sortir des mains de la nature.

Il est assez remarquable que ce penchant soi-disant primitif ait échappé à l'analyse pourtant pénétrante et ordinairement exacte des anciens. Ils n'en font jamais mention. Bien plus, il suffit d'un peu d'attention pour voir qu'historiquement l'idée de la sympathie a précédé le sentiment de la sympathie. L'expression même de sympathie a été employée pour la première fois par les Stoïciens. Ils en ont développé l'idée avec la plus grande précision. C'est de leur esprit que s'inspire le vers si souvent cité de Térence. Cependant on s'accorde à reconnaître que le sentiment proprement dit de la bienveillance, en dehors de toute réflexion et de tout raisonnement, que surtout la charité n'est apparue dans le monde qu'avec le Christianisme. Il y aurait donc lieu de se demander si les sentiments bienveillants qui font aujourd'hui partie, nul ne le conteste, de la conscience moderne, au lieu d'être un instinct, une possession naturelle de l'âme humaine, ne

sont pas au contraire une conquête assez lentement accomplie, soit par le développement régulier de la pensée rationnelle, soit de toute autre manière dont on voudra l'expliquer. Il se pourrait qu'il y eût une illusion analogue à celle que nous avons déjà rencontrée en parlant de la morale de l'intérêt.

On a vu comment, interrogeant le sens commun, c'est-à-dire l'ensemble d'opinions et d'idées que s'est formé l'esprit moderne sous l'influence du Christianisme et de la tradition, l'Éclectisme, après Kant, y rencontrant l'obligation qui fait désormais partie intégrante de la conscience moderne, a détaché cette idée en la prenant pour primitive et a essayé d'en faire le principe d'une morale rationnelle. On pourrait se demander si, de la même façon, rencontrant dans la conscience actuelle le sentiment de la sympathie qui en est inséparable, les philosophes écossais n'ont pas essayé de fonder une morale sur un sentiment qui leur a paru primitif alors qu'il était surtout d'origine chrétienne. Mais ce n'est pas ici le lieu de discuter à fond une question de cette importance. Nous avons voulu seulement montrer qu'il y a là un problème méconnu par l'Éclectisme, ou, comme il arrive souvent, trop légèrement traité par lui. Il n'est que juste d'ajouter que l'école positiviste et bien d'autres encourent le même reproche.

Quoi qu'il en soit, l'Éclectisme tient pour certain que la sympathie de l'homme pour l'homme est un penchant primordial. Il lui rend hommage et la traite avec faveur. Il consent même à lui faire une place. La critique porte uniquement sur ce point que le sentiment ne saurait servir à fonder une doctrine morale. Mais quelle est au juste la place qu'on lui fait? On accorde que, comme l'intérêt, il peut bien inspirer certaines actions humaines, mais ces actions n'ont rien de moral. En d'autres termes, si on lui fait une place dans la vie, il n'en a pas dans la morale. En effet une action n'est morale que si elle est inspirée exclusivement par l'idée de l'ordre universel, et de même que le moindre retour sur soi-même suffit à lui enlever son caractère de désintéressement, le moindre élan du cœur lui fait perdre son caractère moral. La moralité perdrait tout ce que

gagnerait la bonté. L'Éclectisme n'insiste pas volontiers sur ces conséquences pourtant nécessaires de ses principes. Cependant il faut bien qu'il en arrive à considérer comme une forme de l'égoïsme la théorie qui prescrit de prendre plaisir à rendre service à autrui.

Une autre forme de la morale du sentiment est celle qui explique toutes les notions morales par l'amour du bien. Comme la précédente, et plus encore peut-être, elle est célébrée avec éloquence, mais éconduite pour les mêmes raisons; pour faire le bien, il ne faut pas l'aimer. L'homme vertueux ne doit toujours s'inspirer que d'un principe purement rationnel. On n'examine pas la question de savoir si, comme le pensait Spinoza, un vrai rationaliste cependant, l'âme humaine n'est pas faite de telle sorte qu'elle n'agisse jamais sous l'influence d'une pure idée et que toute idée donnée doive, pour être active, revêtir la forme d'un sentiment. Même, chose curieuse, certains éclectiques se rangeraient volontiers à l'avis de Spinoza. Il en résulterait, l'acte moral étant, par définition, ce qui n'est inspiré que par l'idée de la loi, qu'il est radicalement impossible à l'homme d'accomplir un seul acte vraiment moral. Mais c'est là une conséquence qu'on préfère ne pas voir. Du moins on n'y insiste pas. L'Éclectisme dissimule souvent l'incertitude de ses doctrines sous le vague des formules.

On n'aime pas à dire que ce n'est pas faire le bien que de le faire par bonté. Cependant c'est l'excellent Jouffroy qui a écrit cette page[1] : « A cette classe de systèmes égoïstes s'en rattache un qui mérite une mention particulière : c'est celui de ces philosophes qui, ayant observé que, de toutes les émotions agréables, celle qui suit l'accomplissement du devoir est à la fois la plus douce et celle qu'il est le plus en notre pouvoir de nous donner et le moins au pouvoir des autres de nous enlever, ont pensé que le meilleur moyen d'être heureux était de rechercher avant tout cette émotion, et, pour l'obtenir, de sacrifier, s'il le fallait, toutes les autres. Il est arrivé plus d'une fois dans les siècles d'égoïsme qu'un tel système ait valu à ses auteurs la réputation de restaurateurs et de ven-

1. *Cours de droit naturel*, I, 400.

geurs de la moralité; et cependant, Messieurs, vous voyez que, dans ce système, le plaisir reste la fin, et que la vertu n'est qu'un moyen; en sorte qu'il est aussi parfaitement égoïste que, celui de Hobbes ou d'Épicure. Mais il est infiniment plus absurde : car la vertu transformée en moyen de plaisir cesse d'être la vertu et ne donne plus le plaisir; si bien que le système abolit le résultat qu'il conseille à l'homme de poursuivre. » Cette exagération de la morale éclectique qui s'est visiblement laissé entraîner par Kant, est un des traits qui marquent le mieux combien elle s'éloigne de la morale ancienne, et, disons-le, de la véritable morale. Jouffroy avait bien plus raison qu'il ne pensait quand il disait que la véritable solution du problème moral se rencontre encore dans l'antiquité (II, 246). Platon, dans le *Banquet*, commence par réfuter les théories qui font de l'Amour un dieu; toute la première partie du dialogue est un réquisitoire contre l'Amour, mais du moins pourvu que ce sentiment soit d'acord avec la raison et se mette au service des Idées, il ne refuse pas de lui faire une place dans la vie du sage; et on sait quelle place. Aristote, en exposant sa théorie de la vertu, ne manquait pas de remarquer qu'ici comme partout, le plaisir accompagne l'acte et l'achève, et qu'ainsi la vertu par le bienfait de la nature porte en elle-même sa récompense. L'austère Stoïcisme lui-même l'a suivi sur ce point. Si le plaisir aux yeux de Chrysippe n'est pas un bien, il y a du moins une heureuse disposition, une joie qui s'attache naturellement à l'action vertueuse, et ainsi on peut dire *virtutis præmium ipsa virtus*. Pour tout esprit non prévenu la perfection morale réside bien moins dans la soumission morose et contrainte à une loi abstraite que dans l'élan spontané de la nature vers le bien et l'accomplissement joyeux de la vertu. Faire le bien, non parce qu'on y est forcé, mais parce qu'on l'aime, se sentir porté par un élan de cœur vers le but que la raison découvre, contribuer au bonheur des autres et au bien universel sans autre espoir de récompense que le plaisir même qu'on trouve dans l'action, voilà ce que le sens commun ne comprend peut-être pas aisément, mais ce qu'il n'a jamais refusé d'admirer. Quelques-uns penseront peut-être que cette sorte de dilettantisme moral est la suprême

élégance et la suprême vertu. Il fallait Kant et l'Éclectisme pour interdire à l'homme de bien du plaisir à faire le bien.

IV

Après la partie négative vient la partie positive de la morale éclectique. Nous arrivons au problème capital de toute morale : la définition du bien. L'Éclectisme ne peut ni rester fidèle à la conception des anciens philosophes parce qu'il veut conserver la théorie kantienne de l'obligation, ni s'en tenir strictement à Kant parce qu'il ne peut abandonner entièrement la conception traditionnelle du bien en soi. Il en est réduit à concilier à sa manière, c'est-à-dire à rapprocher sans les joindre, à juxtaposer deux thèses différentes et même au fond contradictoires. Examinons rapidement ces trois points.

La solution du problème du souverain Bien chez les anciens, quelles que fussent les divergences des écoles sur le contenu de cette définition, était, au moins en ce qui concerne le principe, très simple et très claire. Jamais ils n'ont séparé l'idée du bien de celle du bonheur. Il ne leur serait jamais venu à l'esprit de parler d'un bien universel qui n'aurait pas été, en même temps, le bien de l'individu chargé de le réaliser. Le fait même de ne pas assurer le bonheur de celui qui l'accomplissait aurait paru une raison suffisante de ne pas lui donner le nom de bien. Ils ont pu, ainsi que le fait Jouffroy, distinguer le bien individuel et le bien universel; mais, tandis que Jouffroy, quand il y a coïncidence entre les deux biens, veut que nous détournions en quelque sorte les yeux de cet accord pour ne penser qu'à l'ordre universel, pour les Anciens, au contraire, c'était cet accord même qui permettait à chacun de considérer comme son bien l'ordre universel de la nature. L'admirable théorie d'Aristote, admise d'ailleurs par les éclectiques qui n'en tirent aucun parti, selon laquelle le plaisir accompagne l'acte à tous ses degrés, leur permettait d'établir qu'à tous les moments de sa vie, en travaillant à réaliser l'ordre naturel, c'est-à-dire en remplissant sa fonction propre, l'homme était récompensé par un

bienfait de la nature. Le bonheur, à divers degrés, correspondait à la hiérarchie des fonctions; comme ces fonctions étaient la vertu même, la plus pure félicité suivait le plus haut exercice de la pensée. Sur ce point essentiel et malgré les réserves qu'ils ont pu faire sur le rôle du plaisir sensible, les stoïciens ne différaient pas d'Aristote. Ils ne se faisaient aucun scrupule de dire que le bien de l'homme lui est utile, et c'est pourquoi ils pouvaient affirmer que le sage est heureux en se conformant à la volonté de Jupiter. Dans cette théorie, la question de savoir pourquoi l'individu doit travailler au bien universel était résolue ou plutôt ne se posait pas. Le bien et l'action sont liés par un rapport synthétique qui est le bonheur. L'Éclectisme ne pouvait accepter une thèse aussi simple; c'eût été, pour parler son langage, retomber dans la morale utilitaire; d'ailleurs il est clair que la théorie ancienne exclut toute idée d'obligation; il serait absurde et même un peu ridicule de commander à un être de rechercher son bonheur et de prendre un ton de commandement et un air de menace pour lui prescrire d'être heureux. Il fallut donc séparer les idées si étroitement liées du bien et du bonheur, définir le bien d'une manière tout abstraite et rationnelle, en écartant soigneusement tout ce qui le rend profitable ou avantageux. Désormais le bien n'est plus bon pour celui qui l'accomplit. Telle est la thèse de l'Éclectisme. Quelles que soient les réserves qu'on puisse faire sur les conclusions auxquelles Kant a été conduit, il faut rendre à ce puissant génie un hommage mérité. Il a vu avec une admirable sûreté de coup d'œil l'incompatibilité absolue qui sépare la doctrine ancienne du point de vue auquel il entendait se placer : d'une part, l'ensemble de ses recherches lui interdit d'admettre un bien en soi; d'autre part, il a nettement compris que le bien en soi, s'il pouvait être connu, n'agirait sur l'homme que par l'intermédiaire d'un attrait, d'un désir et par suite d'un plaisir, c'est-à-dire, en son langage, qu'il y aurait quelque chose de pathologique dans la tendance qui nous porte vers le bien. Or il voulait constituer une morale *a priori* fondée sur des idées pures; dès lors il était indispensable d'écarter toute considération empirique de bien individuel; c'est pourquoi, selon lui, la morale doit reposer uniquement sur le principe *a priori* de l'obligation ou du devoir. Il a eu parfaitement conscience de la révolution qu'il accomplissait et de l'opposition absolue qui sépare sa doctrine du dogmatisme ancien. Entre le bien considéré comme une chose en soi et le devoir, il n'y a pas de conciliation possible. L'un des deux doit céder le pas et se subordonner à l'autre. Pour Kant, c'est le bien qui se subordonne au devoir. C'est par le devoir que le bien doit s'expliquer. C'est l'idée d'obligation qui est l'unique principe d'où dérivent toutes les idées sans exception, et celui-là est infidèle à la lettre comme à l'esprit du kantisme, qui essaie de maintenir le bien en dehors de l'idée du devoir et de le considérer comme autre chose qu'une conséquence du devoir. En langage éclectique cela signifie qu'il n'y a plus de bien absolu ou de bien en soi, il n'y a plus que le bien moral qui se définit sans restriction : ce qui est conforme à la loi du devoir; le devoir ne commande pas ce qui est bien, le bien est ce que commande le devoir.

L'Éclectisme ne pouvait point se permettre une telle audace et tant d'intrépidité; il a bien vu d'ailleurs que la thèse kantienne est un défi à la raison. Qu'est-ce, en effet, que cette idée ou cette forme du Devoir d'où Kant prétend tout dériver? Est-ce une idée innée, une catégorie, un fait naturel? c'est un point sur lequel son langage a varié et il n'a jamais été possible de déterminer clairement sa pensée. Nous ne voulons rappeler ici ni les invincibles objections de Schopenhauer, ni la critique si pénétrante et si décisive de M. Fouillée[1], ni tant d'autres; le moins qu'on puisse dire, c'est que le philosophe qui a tout critiqué n'a pas critiqué l'idée du Devoir.

En outre, prétendre dériver toute la morale de la forme *a priori* du Devoir, comme son système l'y contraint, c'est vouloir tenir une gageure impossible. De l'aveu de ses meilleurs interprètes, sa pensée est restée obscure sur ce point. De quelque manière qu'on l'entende et quelque expédient qu'on imagine, on peut dire que la dialectique kantienne n'a pas franchi cet infranchissable défilé.

1. Voir *Critique des systèmes de morale contemporains*, Paris, F. Alcan, 1893.

A première vue, l'idée d'obligation apparaît dans la philosophie kantienne comme un commandement arbitraire, venu on ne sait d'où, constaté comme un fait d'ailleurs inexplicable, bref une sorte de consigne qui s'impose à nous et que nous subissons sans la comprendre ; ce ne sont pas ses adversaires, c'est Kant lui-même, qui, pour formuler son impératif catégorique, a invoqué le célèbre vers de Juvénal : *Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas.*

A la vérité, c'est dans le monde sensible que le Devoir apparaît comme inexplicable ; mais il a sa source dans le monde intelligible, et ici se place la célèbre théorie de l'autonomie de la volonté. Dans le monde intelligible, la volonté pure se donne elle-même sa loi qui devient le Devoir. Mais comment comprendre qu'une volonté pure s'avise de se donner une loi ? De toutes les choses invraisemblables, la plus invraisemblable, surtout dans un monde intelligible, est l'hypothèse d'une volonté pure, qui, de sa propre initiative, se contraint et se restreint, car le Devoir « implique certaines restrictions et certains obstacles subjectifs[1] ». Et, si cette volonté est libre, quelle est cette liberté dont le premier acte est de se limiter, de se lier, de se nier ? Qu'on veuille bien y réfléchir, il est absurde de parler d'une volonté qui, en tant que volonté, se donne une loi, et il est évident que Kant, en parlant ainsi, obéit sans le savoir à un préjugé ou à une habitude dus à son éducation et aux traditions héréditaires, et non pas à la raison. Il est vrai qu'il ajoute que cette volonté est raisonnable, et qu'il parle, à peu près aussi souvent, de l'autonomie de la raison que de l'autonomie de la volonté ; mais la raison elle-même, pourquoi se donne-t-elle une loi ? S'il est une chose, dans tous les mondes possibles et surtout dans un monde intelligible, qui n'ait pas besoin de loi, c'est la raison, car elle est essentiellement un principe d'ordre et d'harmonie ; on peut concevoir qu'elle donne aux autres choses leurs lois, mais qu'elle reçoive sa loi des autres choses ou d'elle-même, voilà ce qui n'a aucun sens. Dira-t-on que la volonté pure et la raison pure, quoique identiques, sont cependant différentes et que c'est la raison qui refrène la

1. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 15. Trad. Barni.

volonté ; mais, si malgré leur identité, la volonté et la raison sont tellement différentes que l'une puisse imposer une loi à l'autre, il faudra bien dire que la volonté, en tant qu'elle subit la loi, reçoit une consigne et obéit à une contrainte qui ne peut lui apparaître que comme arbitraire ; c'est toujours le *sic volo*, *sic jubeo*, et non pas l'autonomie ; si, malgré leur différence, la volonté et la raison sont tellement identiques qu'elles ne fassent qu'un, il est tout à fait inutile de supposer que l'une, qui est la raison, c'est-à-dire l'ordre et l'harmonie même, fasse la loi à l'autre ; elles resteront l'une et l'autre ce qu'elles sont et il ne peut être question de contrainte. Il semble bien d'ailleurs que c'est de ce côté qu'incline la pensée de Kant, puisqu'il dit que la volonté intelligible est appelée sainte et n'est jamais exposée à aucune défaillance.

En réalité, ce n'est pas à elle-même que la volonté raisonnable donne une loi ; c'est, ou à une partie inférieure d'elle-même, ou à une nature hétérogène, à une sensibilité à laquelle elle est liée (et au fond c'est bien ainsi que Kant l'entend) ; nous retrouvons ici l'opposition de la nature supérieure de l'homme et de sa nature inférieure, de la raison et des sens, ou, comme on dit en langage théologique, de l'esprit et de la chair. C'est ici le fond même du débat et le nœud du problème. Dans toute morale, aussi bien dans la morale ancienne que dans la moderne, ces deux termes sont en présence ; l'œuvre essentielle de la morale est de déterminer le rapport de ces deux natures, et de savoir comment l'inférieure sera subordonnée à la supérieure. Pour les moralistes anciens, il n'y a pas opposition radicale entre ces deux termes. La raison, pour eux, n'est pas l'ennemie de la nature ; elle est la nature même. Entre la raison et la nature, il y a une différence de degré, non d'essence. Au contraire, on peut concevoir qu'entre la nature et l'esprit il y ait une opposition radicale ; c'est la doctrine de la chute ou du péché originel. Telle est, en dernière analyse, la solution à laquelle Kant, fidèle à l'esprit du protestantisme, s'est arrêté. Dès lors le rapport de la raison à la nature ne peut plus être un accord ou une harmonie ; il faut que la nature soit vaincue et domptée ; il ne saurait être question d'autonomie, car la nature ne consent point à la loi qu'on lui impose. C'est jouer

sur les mots que de parler d'autonomie de la volonté, car la volonté qui fait la loi n'est pas identique à la volonté qui la subit. La raison ne peut qu'imposer son autorité comme un joug, et la vraie formule de ce rapport est bien celle que Kant a indiquée (*sic volo, sic jubeo*). Il est inutile, au surplus, d'insister sur cette question; car, de quelque manière qu'on interprète la doctrine kantienne, on est assuré d'avance qu'il se trouvera toujours un interprète plus raffiné, qui, faisant de plus larges concessions, accordant que Kant s'est mal exprimé, que sa pensée est obscure et peut-être un peu flottante, que les objections qu'on lui adresse sont justes contre la lettre, non contre l'esprit, ne manquera pas de proposer une interprétation plus profonde et plus subtile, la seule vraie et la seule définitive, jusqu'à ce qu'une autre l'ait remplacée; c'est pourquoi nous n'insistons pas.

Contentons-nous de rappeler que la théorie de l'autonomie de la volonté, de quelque manière qu'on l'entende, implique la distinction d'un monde intelligible et d'un monde sensible. Or on ne peut vraiment exiger de ceux qui essayent de fonder la morale comme science distincte et indépendante, qu'ils commencent par admettre une métaphysique qui est celle même de Platon. Et si on s'en tient au monde sensible, de l'aveu même de Kant, l'impératif catégorique apparaît comme un commandement qu'il faut subir sans le comprendre.

L'Éclectisme a donc bien fait de rejeter la conception kantienne, et, s'il avait voulu rester conséquent avec lui-même, il l'aurait rejetée tout entière; mais il n'a pu se résigner à abandonner l'idée d'obligation et de devoir. Il voulait maintenir comme premier principe de la morale l'idée du Bien; il devenait donc nécessaire d'expliquer les rapports de ces deux termes, et puisqu'on se refusait à dériver le Bien du Devoir, il fallait dériver le Devoir du Bien, ou tout au moins justifier le passage de l'un à l'autre.

Les premiers éclectiques n'ont pas même paru s'apercevoir qu'il y eût là un problème, et, en effet, si on se place au point de vue du sens commun et des habitudes traditionnelles, il est tout simple de dire que le Bien, par cela même qu'il est conçu, apparaît comme obligatoire; que Bien et Devoir sont les deux noms d'une même chose. Telle est la doctrine que

Victor Cousin a indiquée brièvement dans son célèbre cours de 1828. Il est vrai que, dans ce même cours, il considérait le Bien en soi comme une réalité irréductible, comme une sorte d'entité, distincte de toute autre, que la raison intuitive perçoit immédiatement, à peu près comme l'œil perçoit les couleurs; et il ne lui en coûtait pas d'ajouter que, parmi les propriétés de cette chose en soi, se trouvait le caractère obligatoire. On doit rendre cette justice à Théodore Jouffroy qu'il a essayé sur ce point de corriger la doctrine de son maître visiblement insoutenable. Comme lui, il admet la réalité d'un Bien en soi, distinct du Bien moral et connu par la raison. Ce Bien sert de fondement au Devoir; mais du moins il essaie de le définir. S'inspirant, de son propre aveu, des Stoïciens, mais comprenant mal leur doctrine et la compliquant inutilement de principes *a priori* que l'antiquité n'a point connus, il ramenait l'idée du Bien à celle de l'Ordre universel. C'est l'Ordre universel qui était directement et *a priori* découvert par la raison, et, cet ordre lui apparaissant comme bon, Jouffroy trouvait tout naturel de le déclarer obligatoire pour la raison. Il négligeait seulement de marquer avec netteté la différence de l'ordre et du Bien, et ensuite de dire pourquoi le Bien en soi est obligatoire. Il comprenait très bien et avouait expressément que l'Ordre, par cela seul qu'il est conçu par la raison, n'est pas plus obligatoire que la vérité mathématique, par exemple, que nous comprenons sans nous croire astreints à la réaliser; il croyait avoir assez fait, en intercalant entre l'idée de l'Ordre et celle de l'Obligation l'idée du Bien, et il déclarait qu'entre l'idée du Bien et l'obligation il y a « une équation absolue ». Il ne paraît pas avoir soupçonné, tant est grande la force de l'habitude et du préjugé, qu'il y eût là une difficulté. Qui ne voit cependant que la même question se pose pour le Bien universel que pour l'Ordre, et qu'il faut expliquer pourquoi chaque homme est tenu de réaliser le Bien universel qu'il n'a point créé et qui n'est pas son bien?

Paul Janet a bien vu l'insuffisance de la doctrine de Jouffroy. « J'accorde, dit-il excellemment[1], que l'ordre uni-

1. *La Morale*, p. 210.

versel est bon et qu'il serait très bien qu'il fût réalisé. Mais pourquoi serait-ce à moi de le réaliser? Que cet ordre se réalise tout seul, je le veux bien, mais en quoi et pourquoi suis-je chargé de son exécution? Ce n'est pas moi qui l'ai fait, je n'en suis pas responsable. » Personne n'a mieux compris que ce pénétrant et vigoureux esprit, et n'a plus clairement signalé la difficulté dont l'Éclectisme, à vrai dire, n'a jamais pu sortir; ce n'est pas qu'il n'ait essayé, à son tour, de la surmonter, et on peut dire sans exagérer que si le problème avait comporté une solution, c'est Paul Janet qui l'aurait donnée; mais en réalité, il n'en comporte pas, et en fin de compte, ce n'est pas résoudre le problème, c'est se borner à une simple affirmation que d'appeler un jugement synthétique *a priori* cette proposition : le bien naturel est obligatoire. Au fond Paul Janet reste fidèle au point de vue de Jouffroy et à celui de Cousin, en déclarant que les idées de Bien et de Devoir s'impliquent l'une l'autre. Les considérants dont il fait précéder sa formule du Devoir à la page 216 débutent ainsi : « Tout être *se doit* à lui-même d'atteindre au plus haut degré d'excellence et de perfection dont sa nature est susceptible ». Mais quel est ce devoir qu'on affirme ainsi *a priori*? C'est toujours admettre ce qui est en question. L'attitude que prend le philosophe en présence du problème est d'ailleurs nettement indiquée dans ce passage du même chapitre, page 205 : « On dit généralement, et nous avons dit nous-même, qu'il est de l'essence du Bien d'être obligatoire, que nous ne pouvons pas concevoir une bonne action sans sentir immédiatement que nous sommes tenus de l'accomplir. Le Bien entraîne l'obligation, et il est aussi essentiel d'être obligatoire au Bien qu'à la ligne droite d'être le plus court chemin d'un point à un autre. » Cette prétendue identité de l'idée du Bien et de l'idée du Devoir est le fond même de l'Éclectisme; cependant Paul Janet en convient lui-même, elle n'est pas évidente. Il faut ici y insister et y revenir, car c'est le *fond* du problème. Ne peut-on retourner contre Paul Janet ses propres paroles et demander pourquoi le Bien est obligatoire plutôt que l'Ordre universel? Ce n'est pas moi qui l'ai fait, et je n'en suis pas responsable. Non seulement l'identité du Bien et du Devoir ne s'impose pas à tous les esprits, mais

la possibilité du passage de l'un à l'autre est formellement niée par quelques-uns, et nous avons vu Spinoza entre autres déclarer expressément que la Raison, d'elle-même, ne concevrait jamais le Bien comme un commandement.

En réalité, il n'y a qu'un moyen de lier ces deux idées, comme l'a si bien montré le même philosophe; la volonté de Dieu peut seule commander. L'idée de devoir ou d'obligation n'a de sens que comme un ordre divin; Kant et les éclectiques ont naïvement essayé d'en faire une idée rationnelle. Rien de plus simple, de plus naturel, de plus clair, rien de plus légitime peut-être que de concevoir le Bien comme commandé par une volonté supérieure; et il va d'ailleurs de soi que cette volonté supérieure ne peut commander que le Bien. Mais interpréter ainsi la Morale, c'est supposer ou bien l'existence de Dieu démontrée, ou bien le commandement divin révélé; dans les deux cas on fait intervenir un élément nouveau; on sort de la morale proprement dite, on passe de la science morale à la métaphysique ou à la religion. Cela ne signifie pas qu'entre la morale religieuse ou métaphysique et la morale du Bien ou du Bonheur, il y ait contradiction. Au contraire l'accord peut et même doit exister. La même vérité peut être découverte par la raison et révélée par la religion; c'est un même texte présenté en deux langages différents; mais, si l'on veut s'entendre soi-même, il faut distinguer ces deux conceptions comme l'avaient fait d'ailleurs tous les philosophes. La religion édicte les commandements de la divinité, la philosophie les motive.

Les éclectiques ont eu le tort de confondre ces deux points de vue; le moment est venu peut-être de les distinguer et de revenir à la tradition philosophique. Le vice radical de la thèse éclectique, c'est d'avoir confondu la métaphysique ou la religion avec le point de vue purement scientifique. Elle a, sous prétexte de conciliation, juxtaposé deux idées distinctes sans les unir.

V

La même confusion entre le point de vue proprement philosophique et le point de vue religieux se retrouve dans une

autre partie importante de la morale éclectique, dans la théorie des sanctions. Que l'obligation présuppose une sanction et qu'il y ait entre ces deux idées une connexion étroite, c'est ce que personne ne saurait contester, et il n'y a lieu d'adresser de ce chef aucun reproche à l'Éclectisme. Tout au plus pourrait-on signaler la contradiction d'une doctrine qui ne veut voir la moralité que dans le désintéressement absolu, et qui, cependant, exige que la vertu soit récompensée et le vice puni. Il est impossible, on vient de le voir, de ne pas prendre au sérieux le lien qui unit la théorie de la sanction à celle de la loi; mais, si on le prend au sérieux, comment ne pas penser, au moment où on observe la loi, qu'elle a une sanction? Dès lors on retombe dans la morale utilitaire, dans la doctrine du Bonheur. C'est qu'en vérité, il est difficile d'y échapper. Mais nous ne voulons pas insister ici sur cette difficulté déjà si souvent signalée.

L'action morale, telle qu'on la définit dans l'Éclectisme, en la supposant possible, ne peut être que rare. Le désintéressement absolu et l'héroïsme sont des exceptions même dans la vie des saints et des héros. Leibnitz disait que nous agissons mécaniquement dans les trois quarts de nos actions. De même on pourrait dire que les meilleurs d'entre nous sont utilitaires dans les trois quarts de leur vie. Pour parler plus exactement, ne faudrait-il pas dire que l'intérêt intervient pour une part dans les trois quarts de nos actions? Il y a en effet entre l'égoïsme proprement dit et la perfection morale une sorte de zone intermédiaire où les divers mobiles et motifs d'actions agissent simultanément, si bien que l'acte accompli ne peut être appelé, ni exclusivement intéressé, ni parfaitement moral. Par exemple, des motifs tels que le besoin d'approbation, de la considération et de l'estime des autres, le souci de sa réputation, l'amour de la gloire, le sentiment de l'honneur, même le désir d'être utile aux autres participent en quelque façon à l'idéal moral le plus élevé et cependant ne peuvent être appelés des motifs entièrement désintéressés. Il serait difficile d'exagérer la place que ces raisons d'agir occupent dans la conduite de la plupart des hommes. Le souci de la réputation et le sentiment de l'honneur, en particulier, comptent parmi les motifs d'action les

plus puissants qui soient, et l'on peut dire que la plupart des hommes vivent dans la conscience des autres plus que dans leur conscience propre. Une morale qui aurait le souci d'être vraiment humaine, qui serait faite pour des hommes et qui se proposerait de leur indiquer la meilleure conduite à suivre, devrait faire dans ses recherches à ces motifs d'action une place égale à celle qu'ils occupent dans la vie réelle, et donner pour chacun d'eux des conseils et des préceptes. Tel devrait même être, semble-t-il, le rôle essentiel de la morale.

C'est ce qu'avaient admirablement compris les moralistes anciens. La question ne se posait pas pour eux tout à fait dans les mêmes termes. Ils ne cherchaient pas les sanctions d'une loi, puisqu'ils ne proclamaient l'existence d'aucune loi, et, tournés vers la considération de l'objet plutôt que vers celle du sujet, ce qui est le caractère général de leur philosophie, ils considéraient moins les mobiles ou motifs d'action que les fins, ou, comme ils disaient, les biens que l'action se propose d'atteindre. Mais la question ainsi posée, ils la résolvaient avec une grande sagesse. Ils faisaient, entre les différents biens (biens extérieurs, biens du corps, biens de l'âme), des classifications très précises et très ingénieuses. Peut-être s'égaraient-ils parfois dans des distinctions un peu trop subtiles; mais ils apercevaient des degrés; ils établissaient des hiérarchies presque toujours très exactes, et mettaient en mesure d'apprécier la valeur des différents biens. On voit, par exemple, un Stoïcien, Antipater de Babylone, amené par la discussion à reconnaître que la bonne renommée est comme la vertu un bien par elle-même, indépendamment des avantages qu'elle pourrait assurer. Ainsi encore, l'apologue de Crantor nous montre comment ils établissaient par des considérations purement utilitaires la supériorité du courage sur la richesse, la santé et la volupté. Comme ils séparaient les différents biens, les moralistes grecs discernaient d'innombrables nuances entre les différentes vertus, ainsi qu'on peut le voir dans la *Morale à Nicomaque* et dans les témoignages relatifs aux Stoïciens. Parmi ces vertus, il en est un grand nombre dont nous avons oublié même le nom, il en est d'autres dont nos traités de morale oublient constamment de parler. Dans quel traité de morale moderne, en effet,

trouvera-t-on sur l'amitié des pages comparables à celles qu'Aristote, les Stoïciens, même les Épicuriens nous ont laissées?

Tous ces biens que la morale antique étudiait avec tant de soin et de délicatesse, il serait exagéré de dire que la morale éclectique les passe entièrement sous silence. Elle y fait allusion dans le chapitre des sanctions, mais c'est uniquement pour montrer qu'ils ne sont pas une sanction suffisante de la loi morale telle qu'elle la définit. Elle n'en parle que sous forme de prétérition pour les dédaigner et pour les écarter. C'est à peine si elle prend le soin de discuter cette thèse si belle et au fond si vraie, que l'intérêt et la vertu sont en réalité d'accord et que la plus sûre manière d'être heureux, c'est d'être honnête; en d'autres termes ou en langage éclectique, qu'il y a dès la vie présente une sanction de la conduite humaine. En admettant qu'il y ait quelque optimisme à soutenir une telle opinion, on doit convenir qu'elle vaut au moins la peine d'être examinée attentivement. Les études récentes de la sociologie sur l'origine des notions morales, sur les civilisations primitives et les lois de leur développement, le spectacle de l'histoire envisagée d'un peu haut, et celui même de la vie réelle considérée d'un peu près fournissent peut-être de puissants arguments en faveur de la doctrine qui fut celle des Anciens. Mais la morale éclectique passe dédaigneusement à côté de tous ces problèmes et elle se hâte de conclure que la vertu ne doit compter sur aucune justice ici-bas. Rien ne montre peut-être mieux l'esprit pessimiste qui anime cette philosophie, et que sa morale n'est pas de ce monde.

Pour la morale éclectique, il n'y a qu'une sanction de la loi morale, celle de la vie future. La doctrine du devoir et celle de l'immortalité de l'âme sont liées d'une façon si étroite que le devoir apparaît comme une simple illusion, si l'âme n'est pas immortelle; et, réciproquement, c'est le devoir tout seul qui garantit l'immortalité de l'âme. Nous touchons ici à des questions délicates qu'il convient de traiter avec prudence; mais, sans doute, ce n'est manquer à aucune convenance que de considérer la croyance à la vie future comme une idée surtout religieuse. Elle serait une thèse vraiment

philosophique, si, comme l'ont tenté, seuls entre les philosophes, Platon et Spinoza, on pouvait démontrer directement l'immortalité de l'âme.

Mais l'Éclectisme ne l'a point tenté, ou, s'il l'a tenté, il vaut mieux ne rien dire de son essai de démonstration. En réalité, la croyance à la vie future, selon lui, dépend uniquement de la théorie du devoir. Par là, elle diffère notablement de la doctrine enseignée par la religion. Pour celle-ci, en effet, la solidarité est la même entre la morale et la croyance à la vie future; mais cette dernière est directement garantie par la Révélation. Elle a la même source que la morale, mais elle n'en dépend pas, et chacune de ces deux croyances pourrait à la rigueur subsister sans l'autre. Or, affirmer d'une part que la morale n'est rien si l'âme n'est immortelle et, d'autre part, que l'âme n'est immortelle que parce qu'il y a une morale, surtout si l'on songe que le principe de la morale tel que le formule l'Éclectisme soulève de si nombreuses et si graves difficultés, c'est, semble-t-il, faire reposer tout cet édifice de croyances sur une base bien fragile.

Si la morale est une science distincte et si elle peut se constituer en dehors de toute conception métaphysique, il faut qu'elle se suffise en quelque sorte à elle-même et n'ait pas besoin pour exister d'un autre monde que celui où nous sommes. Nous ne songeons pas à contester qu'une morale digne de ce nom peut, et peut-être doit s'achever par une doctrine de la vie future; mais c'est seulement son achèvement et son couronnement qu'elle doit trouver dans la vie future : il ne faudra pas que son existence même en dépende. C'est encore ce qu'avaient admirablement compris tous les moralistes antérieurs à l'Éclectisme. On peut exposer toute la morale de Platon sans faire même allusion à l'immortalité de l'âme. C'est, selon lui, une belle espérance dont il faut s'enchanter soi-même et un beau risque à courir; et dans le Xe livre de la *République*, la justice a remporté trois victoires définitives avant qu'il soit question des récompenses de l'au-delà.

A plus forte raison peut-on en dire autant de la morale d'Aristote et de celle des Stoïciens, et Spinoza, après avoir démontré à sa manière l'immortalité et même l'éternité des

âmes, écrit l'admirable proposition XLI de la cinquième partie de l'*Éthique* : « Alors même que nous ne saurions pas que notre âme est éternelle, nous ne cesserions pas de considérer comme les premiers objets de la vie humaine la piété, la religion, en un mot tout ce qui se rapporte, ainsi qu'on l'a montré dans la quatrième partie, à l'intrépidité et à la générosité de l'âme ».

Voilà ce que l'Éclectisme n'a pas compris, et l'on peut dire sans exagérer que, pour avoir trop étroitement solidarisé sa morale avec la croyance à la vie future, il l'a singulièrement affaiblie.

En résumé, les philosophes de l'école éclectique se sont donné pour tâche de constituer une doctrine morale toute philosophique et indépendante de toute confession religieuse. C'est stricte justice de reconnaître qu'ils ont accompli leur œuvre avec une grande sincérité et une parfaite loyauté. Ils ont mis au service de la cause qu'ils défendaient beaucoup de talent, une grande indépendance et une rare élévation d'esprit, quelques-uns un grand sens philosophique et une réelle puissance d'analyse. Cependant, ne possédant aucun principe qui leur fût propre, ils n'ont pu, comme les autres écoles philosophiques, fonder une doctrine originale. Ils ont dû, selon leur méthode habituelle, se contenter de rassembler des éléments épars, des fragments de doctrines pris de tous côtés et rapprochés assez arbitrairement; ils se sont inspirés, sans la connaître d'ailleurs exactement, de l'ancienne tradition philosophique, et en particulier du Stoïcisme ou d'Aristote. Ils ont fait aussi des emprunts à l'école écossaise, mais c'est Kant dont ils ont par-dessus tout subi l'influence. Pour concilier entre eux ces éléments disparates, ils n'avaient d'autre critère que le sens commun; et c'est en effet lui qu'ils ont pris pour juge suprême, s'imaginant un peu naïvement que le sens commun, tel qu'il existait de leur temps, était identique à la Raison universelle, et qu'il avait toujours été le même, alors qu'en réalité il a varié selon les époques autant que les systèmes philosophiques et les religions. De tous ces éléments si divers, ils ont eu l'habileté de constituer un ensemble assez satisfaisant et même séduisant pour beaucoup d'esprits. La brillante façade de l'édifice en a longtemps

dissimulé la fragilité; il a duré presque un siècle et abrité plusieurs générations. Cependant le temps a fait son œuvre, et il est inutile de se faire illusion : l'édifice est en ruines; les matériaux hétérogènes se sont peu à peu désagrégés. Ce n'est pas que, même aujourd'hui, il ne conserve une certaine apparence. Nombre d'esprits pondérés vivent encore sur le fonds d'idées que l'Éclectisme nous a laissé, mais peut-être ne le reconnaîtraient-ils pas volontiers; le nom d'Éclectisme a cessé d'être en faveur. Pour parler un instant son langage, l'école n'a plus de drapeau. On enseigne encore la morale éclectique, elle ne vit plus.

Parmi les éléments dont elle était composée, c'est le Kantisme, disions-nous, qui en était la partie la plus résistante. Or il se trouve que la morale kantienne, à la considérer sans parti pris et dans ce qu'elle a d'essentiel, n'est pas autre chose que la morale chrétienne transposée et séparée de ses prémisses. L'idée du devoir et de l'obligation, sur laquelle elle repose tout entière, est, on l'a vu ci-dessus, une idée essentiellement religieuse et qui n'a tout son sens, toute sa clarté, toute sa force que si on la rattache à la Révélation. Un Dieu qui fait connaître sa volonté sur le Sinaï ou sur le Golgotha; une loi édictée par lui et inscrite sur des tables de pierre ou consignée dans un Nouveau Testament, une sanction attachée à cette loi, le devoir et l'obligation compris comme une sorte de pacte, comme un contrat, comme une alliance entre l'homme et la divinité, voilà des idées claires, bien enchaînées, que l'humanité a facilement comprises et acceptées. Certes Kant s'est efforcé de reconstituer la même morale d'une manière purement philosophique et à l'aide de la seule raison; mais, à son insu, il ne put se dépouiller d'habitudes d'esprit héréditaires; et, croyant constituer une morale toute rationnelle, il n'a pas fait autre chose que de rationaliser le Christianisme en l'affaiblissant. Autant, en effet, les principes de la morale chrétienne, Dieu, la loi, la sanction s'entresuivent facilement, autant l'ordre adopté par Kant, mettant la loi avant le législateur et la sanction, était difficile à comprendre. L'Éclectisme devait être d'autant plus incliné à s'approprier les vues de Kant qu'il prenait pour guide le sens commun tout imprégné lui-même d'idées religieuses et

façonné par dix-huit siècles de Christianisme. C'est pourquoi la morale éclectique encourt les mêmes reproches que la morale kantienne. Elle résulte, elle aussi, d'une confusion entre le point de vue religieux et le point de vue rationnel; elle est un mélange de théologie et de philosophie; et ceux-là se trompent qui persistent à voir en elle un progrès sur la morale antérieure; elle est en réalité un retour à l'âge théologique. Le moment est venu peut-être de faire cesser la confusion. En combattant la morale éclectique, on peut paraître combattre la morale traditionnelle; en réalité on revient à la tradition philosophique abandonnée depuis un siècle. Il est temps de remettre les choses au point; il faut rendre à l'Église ce qui est à l'Église et à Aristote ce qui est à Aristote. Il faut dénoncer un compromis qui a trop duré et séparer la théologie de la philosophie. Il n'y a, on l'a vu ci-dessus, aucune contradiction, comme l'a si bien montré Spinoza, entre les deux points de vue; la morale religieuse et la morale philosophique peuvent et doivent être entièrement d'accord dans leur esprit et dans leurs conclusions, elles diffèrent par leur méthode et par leur principe : l'une reposant sur l'idée d'un commandement révélé, l'autre sur l'idée du bien inséparable du bonheur. Mais, chacune à sa manière et selon sa méthode, elles enseignent les mêmes vérités; elles ont leur domaine distinct et marchent parallèlement sur deux routes différentes. Commencer par les distinguer et par faire à chacune sa part, c'est peut-être le vrai moyen de faire vivre d'accord les « deux sœurs immortelles ».

APPENDICE

NOTICE

SUR LA VIE ET LES ŒUVRES

DE M. FRANCISQUE BOUILLIER [1]

M. F. Bouillier, quelques années avant sa mort, en écrivant les *Souvenirs d'un vieil Universitaire*, a devancé l'heure marquée par la tradition académique et composé lui-même sa notice biographique. Il songeait peut-être à son successeur, lorsque, en terminant, il parlait de cette main étrangère « qui n'aurait plus à ajouter qu'une date laissée en blanc ». Il voulait faciliter la tâche de celui qui le remplacerait, et il l'a si bien facilitée qu'il ne lui a rien laissé à faire. De ces pages écrites sans prétention et avec une évidente sincérité se dégagent une physionomie attachante et un portrait d'une exacte ressemblance. Il serait inutile de redire autrement ce que M. Bouillier lui-même a fort bien dit. Souhaitée et presque imposée par lui-même, la simple reproduction de ses paroles peut être littérale sans être servile et, puisque les circonstances ont voulu que l'honneur de lui succéder ici échût à l'un de ses anciens élèves, on y verra plutôt un dernier acte de docilité envers un maître respecté. Pour une fois, il sera permis au disciple de jurer sur les paroles de son maître. Aucun de ceux qui ont connu M. Bouillier ne soupçonnera qu'il ait été capable de trop de complaisance envers lui-même. Psychologue exercé et pénétrant, historien probe et scrupuleux, il s'est représenté tel qu'il s'est vu et il s'est vu tel qu'il était. On peut croire, même s'il fait son propre portrait, un philosophe qui n'a jamais flatté personne. L'Académie ne se plaindra pas de l'entendre encore une fois lui-même,

1. Lue à l'Académie des sciences morales et politiques dans la séance du 10 novembre 1902.

avec son accent particulier et son geste propre; elle sera heureuse de le voir reparaître une dernière fois dans cette compagnie à laquelle il a été si profondément attaché, qu'il a présidée deux ans, où il a compté tant d'amis, laissé tant de regrets. Enfin, s'il y a quelques traits à ajouter, ceux que sa modestie a volontairement omis, et quelques jugements à porter sur son œuvre, on sera assuré de parler de lui, comme il l'eût souhaité, en se souvenant qu'il n'a rien tant aimé que la vérité, la justice, l'exactitude et la sincérité.

M. Francisque-Cyrille Bouillier naquit à Lyon en 1813. Son éducation fut dirigée par les maîtres les plus divers, d'abord dans sa ville natale à l'école primaire, puis au pensionnat du Verbe incarné, ensuite à Paris où, confié aux soins d'une tante qui avait fait de lui comme son fils adoptif, il suivit quelque temps les cours du collège Stanislas et ceux du collège Bourbon. Il y aurait sans doute terminé ses études si la Révolution de 1830 n'était survenue. Il assista aux Trois Glorieuses. Sa passion et son exaltation furent telles que sa tante, effrayée, dut le renvoyer à Lyon. M. Bouillier devait encore assister à bien des révolutions, mais, comme on le verra, ce fut avec moins d'enthousiasme; il ne retomba jamais dans ce péché de sa jeunesse.

Il fit sa philosophie à Lyon, sous la direction de l'abbé Noirot, et l'influence de ce maître si réputé laissa sur son esprit une empreinte durable. En 1834, il entra à l'École normale. Il y eut pour camarades quelques-uns de ceux qu'il devait retrouver plus tard ici-même, deux surtout auxquels l'attacha toujours une étroite amitié, qui comptent parmi les gloires les plus pures de cette académie et dont les noms nous sont restés particulièrement chers : Ernest Bersot et Jules Simon. Parmi ses maîtres se trouvaient Michelet, pour qui il ne paraît pas avoir professé un vif enthousiasme, Damiron, Nisard, mais surtout celui qui a exercé sur tous les jeunes esprits de son temps la plus profonde et la plus décisive influence, le maître incontesté de toute cette ardente jeunesse, V. Cousin. C'est avec un plaisir visible, un sentiment de reconnaissante et vivace admiration, que M. Bouillier évoque le souvenir de ce maître aimé : « Quel feu dans le regard, dit-il, et quelle physionomie vivante! Quelle pantomime expressive ajoutait à la force et à l'originalité de sa conversation. Plus je songe à l'homme, plus je me représente l'œuvre qu'il a faite et l'action qu'il a exercée sur les esprits, plus je m'étonne et même parfois je m'indigne de la réaction qui, de nos jours, s'est faite contre ce grand maître... » De tous les

hommes célèbres de son temps, V. Cousin a été certainement un des plus critiqués, des plus raillés et, on peut le dire aussi, des plus calomniés. M. Bouillier a bien raison de déclarer excessive la réaction qui s'est faite contre lui. Un jour viendra peut-être, et divers indices permettent déjà de supposer qu'il n'est pas éloigné, où l'on portera un jugement plus équitable, non sur son talent et son esprit qui n'ont jamais été mis en cause, mais sur son caractère, son œuvre universitaire, même sa philosophie. En attendant l'heure de la justice, on peut dire que l'admiration unanime de tous ceux qui l'ont le mieux connu est tout à son honneur. Après les pages émues d'Adolphe Franck et de Barthélemy Saint-Hilaire, après le beau livre que lui a consacré Paul Janet, pour ne parler que de ceux qui ne sont plus, le témoignage d'un homme tel que M. Bouillier est précieux à recueillir, l'impartiale histoire en tiendra compte.

Au sortir de l'École normale, M. Bouillier prit part au concours de l'agrégation de philosophie. Il fut admis le premier avec la mention « hors ligne ». Après un an passé en province, il revint à Paris et soutint brillamment ses thèses de doctorat. Dès lors les honneurs vinrent en foule, et sans qu'il les eût cherchés, au jeune professeur. Il fut chargé d'un cours de philosophie, récemment créé, à la Faculté des lettres de Lyon. Il devint peu de temps après titulaire et, au bout de quelques années, il fut nommé doyen. A l'âge de trente ans, il avait la croix, trois ans après il devenait correspondant de l'Institut, et l'Académie de Lyon, vieille de deux cents ans, le nommait son président.

L'heureux doyen de la Faculté des lettres de Lyon avait cependant rencontré, au début, d'assez graves difficultés. On était alors au plus fort de la lutte entre les ultramontains et l'Université. Jamais encore on n'avait vu un laïque enseigner la philosophie dans une Faculté. C'est d'ailleurs sur le refus de l'abbé Noirot d'accepter ce poste difficile que M. Bouillier en avait été chargé. De plus, il représentait la philosophie nouvelle, il était disciple de V. Cousin, il proclamait la souveraineté de la Raison, il représentait la liberté de penser, il n'en fallait pas tant pour soulever des orages et déchaîner les colères. Le chanoine Desgarets dénonça solennellement son impiété, et en pleine Chambre des Pairs Montalembert demanda la destitution de M. Bouillier. Le jeune professeur tint tête à l'orage. Il n'était pas d'humeur à se laisser intimider ni abattre. Il rendit coup pour coup et fit face à ses adversaires avec autant de force que de modération et de mesure. En même temps, l'éclat de son

enseignement, l'autorité de sa parole, le nombre et le succès de ses livres, la dignité de sa vie imposaient peu à peu à tout le monde l'estime et le respect; et il finit par rester le maître d'une situation qui avait paru d'abord si incertaine et si troublée. Il passa vingt-cinq ans dans sa ville natale, entouré de l'estime et de l'admiration de ses concitoyens. Il avait bien montré que son mérite et son talent étaient à la hauteur de sa fortune, et que la confiance était bien placée qu'on avait mise en lui, malgré sa jeunesse, dès sa sortie de l'École normale.

Un instant, dans cette période de sa vie, il fut tenté par la politique : « J'eus le tort, écrit-il, de me mêler à la politique. J'étais électeur... je votai avec l'opposition qui me porta, en 1846, au Conseil municipal et, ce qui était plus compromettant, à la vice-présidence du Comité de la réforme électorale. Comme bien d'autres, je fus surpris par la catastrophe de 1848. J'aurais voulu, ce qui était raisonnable, une certaine extension du droit de suffrage; j'eusse préféré M. Thiers à M. Guizot, Odilon Barrot m'eût fait peur; et voilà qu'en un jour tout était bouleversé et la société menacée jusqu'en ses fondements. C'était une leçon que, depuis, je n'ai pas oubliée. Depuis lors, j'ai pris le parti révolutionnaire en haine et je me suis rallié au parti conservateur sous tous les régimes. »

Si conservateur qu'il fût, et quoique sincèrement attaché au régime impérial, M. Bouillier n'était pas cependant de ceux qui approuvent de parti pris tous les actes du pouvoir. Il était homme à dire la vérité à ses amis, même à leur adresser des remontrances, et, s'il le fallait, à leur résister. Il ne transigeait jamais quand une question de principe était posée. Il ne cherchait pas la bataille, mais il ne la refusait pas quand elle venait à lui, et il ne lui déplaisait pas de lutter pour une noble cause. On le vit bien lorsque, son collègue V. de Laprade ayant été révoqué par décret impérial pour une pièce de vers sur les Muses d'État, il dénonça, en plein conseil de Faculté, l'illégalité commise dans la nomination de son successeur et protesta avec une éloquente énergie contre un abus de pouvoir. Il osa aussi, dans un discours de rentrée, tenir tête au ministre dont il n'approuvait pas les réformes pédagogiques, et il engagea une nouvelle lutte avec le ministre Rouland, lorsque celui-ci voulut exercer la haute main sur la direction des Sociétés savantes de province et les soustraire à la tutelle de l'Institut. Mais c'est là une idée qui lui tenait fort à cœur et qu'il devait reprendre plus tard; nous y reviendrons bientôt.

C'est surtout à l'enseignement et à la philosophie que

M. Bouillier se consacra tout entier pendant cette période, qui fut la plus laborieuse et la plus féconde de sa vie. Ses leçons eurent un succès retentissant. Il y a encore aujourd'hui, dans la région lyonnaise, des hommes qui se souviennent de les avoir applaudies et gardent pieusement le culte de sa mémoire. L'activité intellectuelle de M. Bouillier fut considérable. En 1844, il publia la *Théorie de la Raison impersonnelle*. Ce titre signifie que notre raison ne nous appartient pas en propre. Elle est la raison même de Dieu; non pas métaphoriquement, mais à la lettre, c'est Dieu qui pense en nous quand nous connaissons les vérités éternelles. L'idée de Dieu ou, comme on disait alors, l'idée de l'Infini, n'est pas, comme les autres connaissances, distincte de son objet, elle est cet objet même. Telle est la doctrine que M. Bouillier avait empruntée à V. Cousin, qui s'était lui-même inspiré de la métaphysique allemande. Il convient d'ajouter que M. Bouillier renonça bientôt à ces sortes de spéculations. Excellent psychologue, il se connaissait lui-même; il avait mesuré ses forces, et compris que c'est dans des recherches moins ambitieuses et plus utiles qu'il trouverait le meilleur emploi de ses facultés. A cette époque où il se laissa tenter par le démon de la métaphysique, appartiennent encore la traduction du livre de Fichte, *Méthode pour arriver à la Vie Bienheureuse*, et une traduction de l'ouvrage de Kant sur *la Religion dans les limites de la Raison*.

C'est dans une tout autre direction, dans l'étude de la psychologie, de la morale et de l'histoire de la philosophie, qu'il devait trouver sa véritable voie. L'ouvrage qui fonda surtout sa réputation fut *le Principe vital et l'Ame pensante*.

Avons-nous une âme ou en possédons-nous deux? Cette question, qui semble un peu étrange aujourd'hui, passionnait les esprits vers le milieu du siècle. Dans ces temps heureux, c'étaient les médecins, d'accord il est vrai avec quelques philosophes spiritualistes, qui ne pouvaient se contenter pour l'homme d'un seul principe immatériel. Avec Descartes, ils définissaient l'âme une sorte de substance pensante; mais comme le montre assez clairement toute l'histoire du cartésianisme, il devenait dès lors impossible de comprendre qu'une telle substance ne puisse exercer aucune action sur le corps. D'ailleurs le spiritualisme de ces médecins se révoltait contre une hypothèse qui mêlerait l'âme à la vie des corps, et ferait intervenir une substance spirituelle et immortelle dans les plus basses fonctions de la vie organique. D'un autre côté, ils pouvaient encore moins souscrire à l'opinion, admise cependant par

Descartes, mais qui pour eux ne différait point du pur matérialisme, selon laquelle la vie du corps se réduit à un simple mécanisme. Le moindre organisme vivant ne peut s'expliquer sans un principe qui en assemble les éléments, en assure le développement, en maintient l'unité, en répare les brèches. Ils étaient ainsi amenés à concevoir, entre l'âme pensante et le corps, un principe mitoyen participant à la fois de l'une et de l'autre, immatériel mais non spirituel, servant à l'âme d'intermédiaire et comme de ministre, et présidant à toutes les fonctions de la vie organique. Telle fut la thèse du vitalisme soutenue avec éclat par l'École de Montpellier.

M. Bouillier n'approuvait point qu'on multipliât les âmes sans nécessité; une seule lui suffisait pourvu qu'elle fût bien définie, et il entreprit d'abattre le triumvirat de l'École vitaliste. Il prit en main la cause de l'animisme. C'est la même âme, selon lui, qui pense et qui organise le corps. Il faut seulement distinguer deux facultés dans cette âme : la pensée accompagnée de conscience, l'instinct qui en est privé. Les deux écoles étaient d'accord sur l'essentiel, puisqu'elles combattaient avec une égale ardeur le matérialisme et que, d'autre part, elles distinguaient avec une égale netteté la pensée et la vie. Elles différaient en ce que l'une donnait le nom de substance ou de principe à ces fonctions mêmes, tandis que l'autre les considérait comme les manières d'être ou les puissances d'un sujet unique ou d'une force, d'une activité qui seule mérite d'être appelée une âme. Toute la différence portait sur le mot de substance que les deux Écoles s'accordaient à employer sans peut-être le définir suffisamment. Ainsi, selon M. Bouillier, se rétablissait l'unité compromise de l'âme humaine.

Loin de prétendre à l'originalité et de se poser comme un novateur, M. Bouillier, par une série de recherches historiques conduites avec un soin et un scrupule irréprochables, s'attacha à démontrer que l'animisme avait été, avant Descartes et même encore après lui, la doctrine des plus grands philosophes, celle d'Aristote, de Saint-Thomas et enfin de Leibniz. Puis, reprenant pour son propre compte la doctrine soutenue par tant de grands esprits, il la justifiait directement par l'observation, l'induction, toutes les formes de raisonnement. Toutes les difficultés que soulève une telle doctrine, il les prévoyait, les discutait, les résolvait. Tous les arguments que ses adversaires invoquaient contre elle, il y répondait et les réfutait. Sa dialectique, toujours lucide, toujours loyale, toujours courtoise, est si pressante que parfois il semble qu'il ait trop raison et l'on est tenté de

demander grâce pour les vaincus. Sa victoire, chose rare dans les controverses philosophiques, fut définitive; l'adversaire ne se releva jamais d'une si vive attaque. M. Bouillier avait porté au principe vital un coup mortel.

C'est par la même activité essentielle de l'âme que, dans l'ouvrage intitulé : *le Plaisir et la Douleur*, M. Bouillier expliquait les phénomènes de la vie affective. En posant ce problème, il inaugurait encore un ordre de recherches tout nouveau. Il ne s'agissait plus des questions, déjà tant débattues dans l'École spiritualiste, de la légitimité de la faculté de connaître ou de la distinction de la psychologie et de la physiologie, ni même de la division des facultés de l'âme. Montrer que le plaisir résulte toujours d'une activité satisfaite et la douleur d'une activité contrariée, et, en reprenant cette doctrine d'Aristote, la fortifier d'arguments nouveaux, la fonder sur l'observation psychologique méthodiquement conduite, résoudre les difficultés qu'elle soulève, ramener enfin toutes les passions, dans leur diversité infinie, à l'unité d'une même loi, et tout expliquer par un même principe, telle est la tâche que M. Bouillier s'était donnée; il l'a accomplie avec un rare succès et son livre est en quelque sorte, resté classique. Il a eu quatre éditions, dont la dernière a paru en 1891. On a souvent reproché à l'École de Cousin l'abus des formules vagues, l'amour des effets oratoires, la recherche excessive des qualités du style; ce n'est pas ici le lieu d'examiner si ces reproches ont été quelquefois mérités; mais il est certain que personne ne pourrait équitablement les adresser à l'auteur du *Plaisir et de la Douleur*. Cet ouvrage est un modèle d'analyse psychologique exacte et précise, portant uniquement sur des faits bien observés, complétés par des inductions prudentes, enrichis par des rapprochements ingénieux et des applications souvent originales. La psychologie récente traite parfois d'autres problèmes, elle ne les traite pas d'une autre manière et dans un autre esprit: et personne aujourd'hui ne saurait examiner la question étudiée par M. Bouillier sans tenir compte de ses recherches et mettre à profit ses résultats.

Mais l'ouvrage le plus considérable entre tous ceux que laissa M. Bouillier, celui qui a fait connaître son nom dans le monde savant tout entier, c'est le monument qu'il éleva au plus illustre des philosophes français : *l'Histoire de la Philosophie cartésienne*. L'Académie des Sciences morales et politiques avait proposé, en 1840, comme sujet de concours *l'Examen critique de la Philosophie de Descartes*, et décerné le prix *ex æquo* à MM. F. Bouillier et Bordas-Demoulin. Avant de publier le mémoire qui est devenu

un grand livre d'histoire, en deux volumes, l'auteur l'avait complété et enrichi de nombreuses recherches nouvelles. On y trouve un exposé complet et lumineux de la doctrine cartésienne considérée non pas seulement dans l'abrégé que le *Discours de la Méthode* a vulgarisé, mais telle qu'elle apparaît dans les *Méditations* et les *Principes*, c'est-à-dire comme un vaste système de philosophie qui embrasse l'ensemble des choses et aspire à rendre compte de l'univers tout entier. L'auteur montre ensuite comment la pensée du maître a été modifiée, transformée par les disciples; et on aperçoit les liens étroits qui rattachent à Descartes les systèmes d'un Spinoza, d'un Malebranche, d'un Leibniz et de tant d'autres. Mais ce n'est pas seulement sur les philosophes, c'est sur la littérature tout entière au XVIIe et au XVIIIe siècles, en France et à l'étranger, que s'est exercée l'influence cartésienne, soit directement, soit par les réactions qu'elle a provoquées. M. Bouillier s'est attaché à suivre tous les effets de cette action si profonde; et il l'a fait dans un livre d'une belle ordonnance, d'un style toujours élégant et clair, érudit sans lourdeur, complet sans surcharges, et où la scrupuleuse exactitude de l'historien égale la pénétration et la sûreté du philosophe. Ce fut son œuvre de prédilection. Il y travailla toute sa vie avec amour. Sa curiosité, toujours en éveil, mettait à profit tous les travaux particuliers publiés en France et à l'étranger. A chaque nouvelle édition, et elles furent nombreuses, on constatait un nouveau progrès. Par un patient labeur et de minutieuses investigations, l'ouvrage se complétait et s'acheminait vers le plus haut point de perfection. Il semble même qu'à force de vivre familièrement avec Descartes, M. Bouillier se soit de plus en plus imprégné de son esprit. Certes il n'avait pas abandonné ses doctrines personnelles, ni abdiqué son indépendance; mais, à mesure qu'il avance, il semble que sa pensée se rapproche de plus en plus de celle de son modèle, ou plutôt, c'était sans doute une certaine affinité de nature qui l'avait attiré vers l'œuvre du grand philosophe français. Il avait, comme lui, le goût des idées claires, de la méthode rigoureuse, des faits exacts. En étudiant jusque dans ses plus menus détails la philosophie cartésienne, il se sentait, en quelque sorte, dans son propre domaine; il s'y trouvait à l'aise et, non content d'en être l'historien, il finit par en être comme le représentant et le continuateur parmi nous. Il souriait quand ses amis l'appelaient, en souriant, le dernier des cartésiens.

En 1864, commence une nouvelle période dans la carrière de M. Bouillier. M. Duruy était devenu ministre de l'Instruction

publique. Par un retour naturel des choses de ce monde, l'indépendance et la fermeté qui avaient indisposé contre M. Bouillier les précédents ministres étaient devenues des titres à la confiance de leur successeur. C'est ainsi qu'il fut nommé d'abord Recteur de l'Académie de Clermont, puis Inspecteur général de l'Université, enfin Directeur de l'École normale. Cette dernière fonction, délicate en tous temps, était, en 1867, particulièrement difficile. L'École venait d'être licenciée à la suite d'une manifestation en l'honneur de Sainte-Beuve, qui avait prononcé au Sénat un discours libéral. Il avait même été, dit-on, un instant question de la supprimer. On l'avait maintenue, mais du moins le Ministre avait décidé de remplacer l'ancienne administration. Ce fut le premier châtiment des jeunes révoltés d'être privés de la direction si douce et si aimable de M. Désiré Nisard, de ne plus entendre sa voix si charmante et si spirituellement persuasive. Pour rétablir l'ordre dans la maison troublée, M. Duruy résolut d'appeler un homme énergique. Il voulait aussi, disait-il, confier la direction de l'École à un philosophe spiritualiste, sans doute afin que la sévérité fût réglée par la justice et que l'indulgence ne fût pas trop loin de la justice. M. Bouillier avait été placé là pour montrer de l'énergie. Il en montra. Il fit les exécutions jugées nécessaires. On vit son air d'autorité, son geste un peu saccadé. On entendit sa parole brève, parfois un peu sèche, un peu rude parfois, et on connut que les temps étaient changés. « *Amo vos fortiter* », disait-il volontiers, citant Sénèque. C'est ainsi que tempérait ses refus à des jeunes gens qui peut-être demandaient trop, un Directeur qui n'accordait rien. Cependant, s'il y eut quelque tension, quelques froissements, il n'y eut point de trop graves difficultés entre le nouveau Directeur et une jeunesse ardente, impatiente de toute contrainte, toute frémissante du souffle libéral qui emportait alors la France entière. Elle non plus n'était point injuste; elle savait que son maître n'était point son ennemi, elle connaissait sa droiture et sa loyauté, et sentait tout ce que sa sévérité extérieure recouvrait de réelle indulgence. Les événements de 1870 donnèrent un cours nouveau aux préoccupations. La dignité dont fit preuve M. Bouillier, son courage et la fermeté de son caractère, son zèle infatigable et sa sollicitude éclairée achevèrent de lui réconcilier tous les cœurs. Il a raconté lui-même dans un opuscule intitulé : *l'École normale pendant la guerre*, tous les efforts tentés par les jeunes normaliens pour servir leur pays comme engagés volontaires aux avant-postes ou sur les remparts. L'un deux, mon noble et cher ami George Lemoine, tomba mortellement blessé

à la bataille de Champigny. A la manière dont M. Bouillier raconte les actes dont il fut le témoin, à l'émotion qui anime ces pages d'un accent très simple et sincère, on sent combien il était fier de leur conduite. L'accord fut ainsi pleinement rétabli; s'il avait eu quelque chose à dire de leurs têtes un peu promptes, il n'eut jamais rien à reprocher à leurs cœurs. Il n'est personne, parmi ceux qui connurent alors M. Bouillier, qui n'ait gardé envers le Directeur de 1870 un souvenir reconnaissant, un sentiment de profonde et respectueuse estime.

Dès la chute de l'Empire, M. Bouillier avait donné sa démission; mais en attendant qu'il fût remplacé, il avait des devoirs à remplir. L'École normale avait été transformée en ambulance. Elle était pleine de blessés; dès le premier jour du bombardement de Paris, plusieurs obus s'étaient abattus sur elle et avaient percé les murailles. On avait dû descendre les malades aux étages inférieurs, il fallait continuer de veiller sur eux. M. Bouillier a raconté aussi les nuits sinistres du bombardement, alors qu'on entendait à chaque minute le sifflement des obus, le bruit de leur chute et le fracas des maisons effondrées, tandis que le Directeur, aidé du personnel de l'École et de tous ceux qui n'étaient pas à l'armée, se tenaient prêts, à la moindre alerte, à venir en aide aux blessés, à éteindre l'incendie, à préserver la bibliothèque et les collections. Mais ce que sa modestie n'a pas assez dit, c'est combien il donna lui-même l'exemple du courage infatigable et du dévouement. Dans ces jours d'épreuve, la fermeté habituelle de son caractère s'éclairait d'un rayon de bonne humeur qui réconfortait et ranimait la confiance autour de lui. Il a rempli tout son devoir, et il raconte lui-même avec une juste fierté qu'en 1872, à la séance de rentrée, lorsque M. Jules Simon, alors ministre, rappela ses services, la salle entière éclata en applaudissements.

Après la guerre et la Commune, M. Bouillier reprit ses fonctions d'inspecteur général de l'Université; mais il ne les exerça pas longtemps. Dès 1879, un arrêté du ministre de l'Instruction publique, M. J. Ferry, le mettait brusquement à la retraite. Sous la République comme sous l'Empire, M. Bouillier avait gardé son franc-parler. Il n'approuvait ni les tendances du gouvernement, ni les réformes qui avaient été introduites dans l'enseignement, et il manifesta tout haut son mécontentement. On avait pensé peut-être qu'il était hasardeux de confier le soin d'appliquer des méthodes nouvelles à ceux qui les désapprouvaient hautement, et c'est pourquoi on s'était privé de ses services. M. Bouillier n'accepta pas sa disgrâce sans protestations.

« L'affaire, écrit-il à ce sujet, fit du bruit et je ne m'épargnai pas pour qu'elle en fît. Je fus victime, mais non pas une victime résignée. Je protestai dans des articles de journaux, de revues, dans des brochures tirées à grand nombre d'exemplaires et finalement dans un livre qui eut quelque succès : *l'Université sous M. Ferry.* » Très attaché à la culture classique dont il avait éprouvé les bienfaits, il s'inquiétait de la direction nouvelle qu'on voulait donner à l'enseignement. La réorganisation du Conseil supérieur de l'Instruction publique, les élections par lesquelles le corps enseignant devait se faire représenter dans le nouveau Conseil, lui inspiraient surtout de grandes appréhensions. Peut-être se laissa-t-il entraîner pendant cette époque un peu au delà de la modération qu'il s'était toujours imposée; cependant ses colères finirent par s'apaiser, et, dans la dernière partie de sa vie, redevenu pacifique et philosophe, il partagea son temps entre les études philosophiques et l'Académie des Sciences morales et politiques, qui l'avait élu, en 1872, en remplacement de Ch. de Rémusat.

Rendu à la philosophie, M. Bouillier publia deux volumes d'*Études familières de psychologie et de morale.* Il y traitait des questions les plus diverses : *la Responsabilité morale dans le rêve*; — *Sentiments des vivants à l'égard des morts*; — *les Effets de la distance sur la sympathie*; — *les Compensations dans la vie humaine*; — *de la Justice historique*; — *Comment va le monde, ou étude sur la lâcheté*; — *de l'Oubli*; — *Patriotisme et Fêtes publiques*; — *Amour de soi, Amour des Autres.* — On retrouvait dans ces études le psychologue ingénieux et pénétrant qu'avaient fait connaître ses anciens ouvrages. Cependant, quel que soit l'intérêt de ces études, dans cette période de sa vie le psychologue s'efface de plus en plus devant le moraliste. C'est une question de morale, celle du progrès, qui préoccupe le plus vivement son esprit. Il l'avait déjà rencontrée en étudiant la querelle des Anciens et des Modernes au XVIIe siècle. Il la retrouve dans la *Conscience en psychologie et en morale.* Il la traite enfin, dans toute son étendue, dans *Morale et Progrès*, un des ouvrages qu'il a composés avec le plus de soin, où il a mis le plus de lui-même, et qui reste un fort beau livre.

Si on analyse l'idée de Progrès, on y distingue aisément deux éléments. Il y a d'abord un élément qu'on peut appeler *intellectuel*; telles sont les institutions, les lois, les idées et les croyances. Ici aucun doute n'est possible : « Nous sommes meilleurs que nos pères », disait Guizot dans son *Histoire de la civilisation en Europe.* Le progrès se réalise chaque jour sous nos yeux, les conquêtes d'une génération s'ajoutent à celles de la

génération précédente. Le trésor de l'humanité va toujours croissant. Il semble même que ce progrès se produise d'une façon continue et suivant une loi nécessaire. Mais il y a un autre élément qui n'est pas moins indispensable et qu'on peut appeler l'élément *moral*. A quoi servent, en effet, toutes les conquêtes de l'intelligence, si elles sont séparées du courage, de la possession de soi-même, de la fermeté du caractère, de tout ce que Montesquieu dans un passage célèbre désignait du nom de vertu? Les meilleures institutions ne valent que par l'emploi qu'on en fait. Bien plus, les plus précieuses acquisitions de la science et de la pensée deviennent dangereuses, si elles sont mises au service de volontés débiles ou perverses. Le progrès se détruit en quelque sorte lui-même si la valeur morale des générations ne s'accroît pas dans la même proportion que leurs idées. « *Corruptio optimi pessima.* » Or il n'est que trop certain que la valeur morale ne s'accroît pas en même temps que les connaissances scientifiques. Ici plus de transmission possible. Les fils n'héritent pas de la vertu de leurs pères. A chaque génération tout est à recommencer. La vertu, comme le génie, est toujours une nouveauté. Et c'est pourquoi la question de savoir si un peuple est en progrès peut se poser tous les jours. Non seulement les deux éléments ne croissent pas nécessairement ensemble, mais il semble même que l'accroissement de l'un ait pour condition la diminution de l'autre. L'histoire tout entière ne nous montre-t-elle pas, en effet, que le progrès des lumières et les conquêtes de la science ont pour conséquence inévitable et comme pour rançon un affaiblissement des caractères et une diminution de l'énergie morale? Les peuples primitifs ont plus de vertu que les races civilisées et les volontés s'amollissent à mesure que des intelligences s'affinent.

Ainsi les deux éléments nécessaires du progrès apparaissent comme opposés et sont en quelque sorte deux frères ennemis qu'il faut pourtant décider à vivre ensemble, si le progrès doit exister. Le problème serait résolu et la difficulté disparaîtrait si l'on pouvait supprimer un des deux termes, le plus embarrassant des deux, celui sur lequel il semble que nous ayons le moins de prise, l'élément moral. Les théoriciens du progrès l'ont tenté de diverses manières. Ne disons rien de la doctrine naïvement enfantine de Fourier, suivant laquelle le travail attrayant et le jeu bien combiné des attractions passionnelles dispenseront les hommes de tout effort et suffiront à les rendre heureux. Des penseurs plus sérieux tels que Condorcet, Kant lui-même, Fichte surtout dans sa *Destination de l'homme*, sont

arrivés, par un chemin tout différent, à une conclusion analogue. Les passions ne sont que des maladies de l'âme, des idées confuses produites par le jeu de l'imagination. Dès lors, il suffit d'éclairer la raison pour qu'elles disparaissent comme les ténèbres devant le soleil. Le progrès de la raison étant indéfini, on peut prévoir avec certitude le jour où, toutes les passions ayant disparu ou s'étant transformées, personne n'aura plus intérêt à nuire aux autres; il n'y aura plus de crimes, le méchant n'aura plus l'intention ni même l'idée de faire le mal et la plus parfaite entente règnera parmi les hommes.

On pourrait faire bien des réserves sur les thèses psychologiques qui sont à la base de cette belle déduction, mais, sans entrer dans une telle discussion, il est aisé de voir que nous sommes encore loin du jour où la paix sociale n'aura plus rien à redouter de l'ambition ni de l'orgueil, de la haine ni de l'amour.

Tout autre est la conception à laquelle Buckle a attaché son nom dans sa célèbre *Histoire de la civilisation en Angleterre*. Ce n'est plus la passion, c'est la vertu elle-même qu'il s'agit de supprimer. On connaît l'étrange et violent réquisitoire que Buckle a dirigé contre la moralité. Elle est immobile et stérile ; bien plus, elle est la cause de tout le mal qui s'est fait dans le monde. C'est son nom qu'ont invoqué tous les fanatismes pour justifier les persécutions religieuses et les guerres. Il n'y aura de paix dans le monde que quand on aura cessé de parler de droit et de justice. Cependant, malgré toute son éloquence, le philosophe anglais n'a pas réussi à imposer son étonnant paradoxe à l'esprit de ses contemporains. Il n'a pas persuadé à son siècle que l'honnêteté soit un mal, que l'humanité sera d'autant plus heureuse et parfaite que les hommes seront plus pervers, que l'égoïsme et la férocité, plus que la philanthropie et la charité, soient les meilleurs agents de la félicité humaine.

M. Herbert Spencer, lui aussi, supprime l'élément moral au profit de l'élément intellectuel. Il ne doute pas qu'une sorte d'âge d'or soit réservé à l'humanité. Toutes les vertus que l'on considérait jadis comme essentielles, la tempérance, le courage, la possession de soi, l'effort sur soi-même n'étaient que des moyens provisoires auxquels devaient recourir des sociétés primitives. Dans la société parfaite, dans le mécanisme compliqué que notre âge pressent et que l'avenir réalisera, la vertu devient inutile. Elle est remplacée par une sorte de pression extérieure. La seule loi de l'offre et de la demande, devenue la vraie forme de la justice, réglera automatiquement les rapports

des hommes entre eux. Le dernier terme du progrès moral sera la suppression de la morale. — Si disposé qu'on soit à accueillir ces brillantes hypothèses, peut-on contester cependant que l'accommodation ne puisse s'établir d'elle-même? L'organisation de plus en plus compliquée des sociétés modernes, bien loin de dispenser les hommes de l'effort personnel, leur demande, au contraire, un effort de plus en plus considérable. Horace Mann n'avait-il pas raison quand il disait : « Tout ce qui a été dit, et dit avec vérité, de l'excellence de nos institutions, si elles sont appliquées par un peuple sage, doit être renversé si le peuple est corrompu »[9] Et notre Montesquieu ne disait pas que les républiques rendent les citoyens vertueux : c'est la vertu des citoyens qui soutient les républiques.

Si le progrès moral est aussi indispensable que le progrès intellectuel, et s'il ne se produit pas, comme lui, en vertu d'une loi nécessaire, il faut chercher s'il existe quelque moyen d'accroître ou tout au moins de conserver l'énergie des volontés et la force des caractères. C'est le problème que se sont posé tous les moralistes, ceux du moins qui ne s'en tenaient pas à des théories abstraites. Il est aussi ancien que la philosophie elle-même, actuel à toutes les époques, et aujourd'hui encore il n'en est pas de plus pressant pour quiconque a le souci de l'avenir de la démocratie et même de la civilisation. On ne peut s'en rapporter à la nature : elle sème sans doute dans les âmes des germes de vertu sans lesquels aucune culture ne serait possible, mais il n'est pas exact de dire avec Rousseau que l'homme soit bon au sortir de ses mains. Il faut achever l'œuvre ébauchée par elle; c'est par l'éducation seulement qu'on y peut parvenir. Encore convient-il d'ajouter que cette éducation ne doit pas être réduite à la seule instruction. Il faut une pédagogie plus profonde, qui ne se contente pas d'accroître les connaissances et d'enrichir les esprits, mais pénètre l'âme tout entière et sache réveiller les cœurs en même temps qu'exercer les volontés. C'est ce que M. Bouillier ne se lassait pas de répéter. L'un des plus beaux chapitres de son livre est consacré au développement de cette idée. Par là on peut comprendre que le progrès moral accompagne le progrès intellectuel. Il faut seulement se défier des formules toutes faites, des lieux communs et des théories qui dispensent l'homme de tout effort. Loin de s'accomplir sans notre participation, le progrès dépend de nous à chaque instant : il est en un sens toujours précaire, toujours menacé de disparaître si l'humanité cesse de veiller sur elle-même. Il ne faut pas le considérer comme un fait naturel ou comme une loi nécessaire;

il est, conclut M. Bouillier, au regard des puissances humaines, la faculté par excellence, au regard de la liberté et de la morale, un devoir.

Cependant la philosophie n'absorbait pas toute l'activité de M. Bouillier. On aurait de lui une idée fort incomplète si on ne tenait pas compte de sa vie académique. Personne n'a été plus que lui animé du zèle académique. Il mérite le nom qu'il donnait lui-même à Fontenelle, « d'Académicien par excellence ».

Avant même d'appartenir à l'Institut, il avait présenté à l'Académie de Lyon un projet de confédération de toutes les sociétés savantes de France sous la direction de l'Institut. Cette idée, nouvelle en apparence, était un retour à une ancienne organisation. Dès le commencement du XVIIIe siècle, plusieurs Académies avaient été fondées sur le modèle de l'Académie française et de l'Académie des Sciences, dans les principales villes de province. C'étaient presque toujours, à l'origine, des sociétés privées, instituées pour cultiver les Muses et encourager la science. Le roi, sur la recommandation d'un protecteur choisi par elles, grand seigneur ou écrivain illustre, leur accordait par des lettres patentes les privilèges, honneurs et dignités réservés aux Académies parisiennes. Les plus grands écrivains ne dédaignaient pas de prendre part aux travaux de ces sociétés provinciales. Voltaire fit partie d'un grand nombre d'entre elles, et eut une réception solennelle à l'Académie de Lyon. Montesquieu écrivit *Lysimaque* pour l'Académie Stanislas de Nancy, et lut devant l'Académie de Bordeaux plus de vingt ouvrages, tandis qu'il ne vint que trois fois à l'Académie française et n'y prit jamais la parole.

Les plus favorisées parmi ces Académies étaient affiliées à l'Académie française ou à l'Académie des Sciences par de véritables traités d'alliance. On faisait assaut de politesses et de compliments. Les Académies nouvelles s'intitulaient modestement les filles des Académies anciennes : « *Parva sub ingenti matris se subjicit umbra.* » Fontenelle, en répondant, se contentait du titre d'Académie-sœur. L'une d'elles, en Provence, avait même paru disposée à prendre cette parenté fort au sérieux. Elle symbolisait l'Académie française et sa jeune sœur, l'Académie d'Arles, par deux lauriers qu'éclairait un même soleil, *sole foventur eodem.* Les filles devaient payer à leur mère, en vertu d'une stipulation inscrite au traité d'alliance, un tribut annuel ou redevance, qui était un ouvrage de prose ou de poésie, et pour l'Académie des Sciences, un mémoire. Les mémoires passaient toujours; mais la prose ou la poésie étaient quel-

quefois refusées ou, ce qui était plus grave, reçues « à correction ». Les amours-propres s'irritaient, mais l'on finissait par s'entendre. Le décret de la Convention qui supprimait toutes les Académies mit fin à toutes ces élégances.

Après la reconstitution de l'Institut, des sociétés se formèrent encore en province sous des noms nouveaux, mais au lieu de se consacrer au bel esprit et au culte des Muses, elles se tournaient plutôt vers les sciences, l'histoire et l'archéologie. Il était naturel qu'on cherchât à établir entre elles des liens. C'est ce que tenta d'abord M. de Caumont; puis la politique intervint, et des ministres tels que MM. Guizot et de Salvandy comprirent le parti qu'ils pouvaient tirer, pour leur politique, des nouvelles institutions. Mais c'est surtout sous l'Empire que MM. Fortoul et Rouland voulurent en faire un moyen d'influence et d'action. Ce dernier, en dehors de l'Institut et même dans un esprit d'hostilité contre lui, réorganisa le Comité des Travaux historiques fondé par M. Guizot, et voulut en faire une sorte de petit Institut dépendant et tout à fait ministériel, pour l'opposer au véritable Institut, qui, à son gré, n'était pas assez docile. En même temps, il fondait les réunions annuelles de la Sorbonne pour décerner des prix, comme l'Institut le fait lui-même, aux travaux littéraires et scientifiques. C'est l'organisation qui existe encore aujourd'hui. M. Bouillier avait de tout autres idées. Il pensait que c'est à l'Institut qu'il appartient, en dehors de toute pensée politique et de toute tutelle administrative, de coordonner et de diriger les travaux des sociétés savantes. C'est l'idée, qu'avant même d'appartenir à l'Institut, il avait exposée devant l'Académie de Lyon. Il l'avait développée dans une brochure publiée en 1857, *l'Institut et les Académies de province*, qui eut quelque retentissement. Ainsi qu'il était aisé de le prévoir, le Ministre en fut fort mécontent, et il adressa à M. Bouillier une lettre de blâme officielle pour avoir traité sans autorisation un sujet aussi grave et empiété sur les attributions de son chef. Mais M. Bouillier n'était pas homme à se laisser intimider. Très conservateur en politique, dès qu'il s'agissait de choses académiques il avait l'âme républicaine. Il riposta vertement et osa remontrer au tout-puissant Ministre qu'il s'attribuait sur les Académies une autorité qu'il n'avait pas. Elles ne sont pas comme des lycées, des collèges ou des écoles, mais plutôt de petites républiques qui s'administrent elles-mêmes, qui subsistent par leurs propres ressources et qui, une fois instituées par décret du Chef de l'État, ne dépendent plus de personne, pas même du ministre de l'Instruction publique, à moins qu'elles

n'aient à faire approuver quelques changements dans leurs statuts.

Dans l'ouvrage qu'il publia en 1879, *l'Institut et les Académies de province*, sous le même titre que la brochure de 1857, M. Bouillier, avec une opiniâtreté invincible, reprend les mêmes idées en les appuyant d'arguments nouveaux. Rien ne l'arrête, ni la difficulté d'obtenir d'un ministre qu'il abandonne une parcelle de son pouvoir, ni la crainte de surcharger d'un travail nouveau l'Institut déjà si occupé, ni tant d'autres obstacles. Nous ne le suivrons ni dans les critiques assez vives qu'il dirige contre l'organisation actuelle du Congrès des Sociétés savantes, ni dans le détail très minutieux des dispositions nouvelles qu'il propose d'y substituer. Mais il est un trait curieux de la physionomie de M. Bouillier que révèlent déjà ses autres écrits et que ces pages mettent dans une plus éclatante lumière, c'est sa confiance dans la vérité, son amour pour la science et son zèle pour tous les travaux de l'esprit. La quiétude, la routine, l'inertie n'ont pas d'ennemi plus déclaré. C'est merveille de voir comme il veut susciter toutes les recherches, découvrir toutes les aptitudes, stimuler toutes les bonnes volontés, récompenser le mérite sous toutes ses formes, encourager les talents dans toutes les directions. En dépit de son rigorisme et de son humeur un peu chagrine et malgré toutes ses réserves, il a foi au progrès. Dans l'éternelle querelle des Anciens et des Modernes, c'est pour les Modernes qu'il prend résolument parti. Il parle comme Bacon, Fontenelle ou Condorcet. Il est bien un fils du XVIIIe siècle. Il ne conçoit pas de plus noble tâche que de travailler au progrès des lumières et au bonheur du genre humain.

En 1888, l'Académie des Sciences morales et politiques le choisit pour son président. La mort prématurée de Fustel de Coulanges l'obligea à exercer la présidence pendant deux ans, sans passer par l'apprentissage de la vice-présidence. Il eut souvent à prendre la parole : à la séance publique annuelle, à la réception du duc d'Aumale, au banquet en l'honneur de J. Simon, à la célébration du cinquantenaire de Barthélemy Saint-Hilaire, et sur la tombe des confrères, Hippolyte Carnot, Beaussire, Rosseuw Saint-Hilaire, Lucas, Havet, Fustel de Coulanges. Il a réuni tous ces discours sous ce titre : *Deux années de Présidence à l'Académie des Sciences morales et politiques*.

C'est lui qui, en 1893, eut la première idée de la célébration du centenaire de l'Institut. Il fut, comme l'a reconnu J. Simon, le premier promoteur de cette idée, et la brochure qu'il publia : *le*

Centenaire de l'Institut, traçait d'avance le programme qui fut à peu près complètement réalisé deux ans plus tard. Il eut la satisfaction de prendre part à cette fête. Il eût voulu seulement un peu plus de pompe et d'éclat et un plus grand concours encore de savants ou d'associés étrangers. En terminant cette brochure, il exprimait le vœu que cette réunion fût le début d'une entente entre tous les corps savants du monde civilisé. Après avoir tenté de confédérer toutes les Académies de France, il voulait confédérer toutes les Académies du monde entier. Quelle n'eût pas été sa joie s'il avait pu, quelques années plus tard, voir se réaliser ce qu'il appelait lui-même son rêve, dans les conditions mêmes qu'il avait prévues, et bien plus tôt qu'il n'avait osé l'espérer. Sans doute, l'Académie lui aurait réservé l'honneur de prendre la parole en son nom, lorsqu'elle proposa à l'Association internationale des Académies d'entreprendre une édition complète des œuvres de Leibniz. Avec quelle incomparable autorité l'historien de Descartes, au nom de l'Institut de France, n'aurait-il pas rendu témoignage à la gloire du philosophe allemand, dans la première et mémorable réunion de cette Académie universelle que tous deux avaient souhaitée, espérée, préparée?

Francisque Bouillier mourut le 26 septembre 1899. Le philosophe ne fut pas infidèle aux convictions de toute sa vie en appelant à sa dernière heure les prières de la religion.

Sa vie a été celle d'un sage et d'un homme heureux. Il a réuni tous les biens qui ne dépendent pas de la volonté des hommes et que cependant la sagesse antique regardait comme partie intégrante du vrai Bien : la santé, l'aisance, une famille heureuse et prospère, de grands honneurs, une longue et verte vieillesse, des amis dévoués. Tout lui a souri. Dès ses premiers pas dans la carrière qu'il avait choisie, le succès est venu à lui pour ne jamais le quitter; tous les honneurs qu'il pouvait souhaiter, il les a obtenus. Dans le tableau de sa vie heureuse, c'est à peine si l'on découvre la part d'ombre inséparable de toute condition humaine. Mais si la fortune lui a prodigué ses dons, il a su s'en rendre digne et son mérite n'a pas été au-dessous de son bonheur. Il s'est donné les vertus dont il démontrait la nécessité, et il a mieux fait que d'en écrire la théorie, il les a prêchées d'exemple. Jamais ses actions n'ont démenti ses paroles et, comme le sage antique encore, il est resté jusqu'au bout sans défaillance, tel qu'il s'était montré au début, toujours égal et fidèle à lui-même. Il a bien rempli sa tâche; il laisse après lui une œuvre durable. Il ne faut pas être prophète dans notre pays,

ni préjuger l'avenir; mais on peut croire sans témérité que longtemps encore les psychologues se souviendront de tant d'analyses délicates, de tant d'aperçus ingénieux si simplement et si sobrement exprimés; les moralistes méditeront longtemps les vérités qu'il a défendues dans *Morale et Progrès* et, tant qu'en France ou dans le monde il se trouvera des esprits curieux de l'histoire de la pensée française, de son développement à l'époque la plus brillante et dans sa gloire la plus incontestée, tant qu'il y aura des philosophes et des historiens de la philosophie, on lira l'*Histoire de la Philosophie cartésienne*.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARY

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION, par M. Victor Delbos VII

PHILOSOPHIE ANCIENNE

I. — Les arguments de Zénon d'Elée contre le mouvement. . . . 3
II. — Les prétendus sophismes de Zénon d'Elée. 15
III. — Protagoras et Démocrite. 23
IV. — L'œuvre de Socrate. 34
V. — Les mythes dans la philosophie de Platon 46
VI. — Sur le *Banquet* de Platon. 60
VII. — Le devenir dans la philosophie de Platon 95
VIII. — La théorie platonicienne de la participation d'après le *Parménide* et le *Sophiste* 113
IX. — Les *Lois* de Platon et la théorie des Idées. 151
X. — La morale de Platon 169
XI. — La logique des Stoïciens (Première étude). 221
XII. — La logique des Stoïciens (Deuxième étude). 239
XIII. — La théorie du plaisir d'après Épicure. 252
XIV. — La morale d'Épicure. 294

PHILOSOPHIE MODERNE

I. — La philosophie de Bacon 303
II. — Descartes Stoïcien. (Contribution à l'histoire de la philosophie cartésienne). 320
III. — Le *Traité des passions* de Descartes et l'*Éthique* de Spinoza. . 327
IV. — Le Dieu de Spinoza 332
V. — L'éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza 371
VI. — La logique de J. Stuart Mill. 384
VII. — De la loi de similarité dans les associations d'idées. 446
VIII. — De la croyance. 462
IX. — La Morale Ancienne et la Morale Moderne 489
X. — La Morale éclectique 504

APPENDICE. — Notice sur la vie et les œuvres de M. Fr. Bouillier. . . 539

872-10. — Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD. — 12-11.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-8, brochés, à 3 fr. 75, 5 fr., 7 fr. 50, 10 fr., 12 fr 50 et 15 fr.

EXTRAIT DU CATALOGUE

BARDOUX. — **Psych. de l'Angleterre contemporaine.** 2 vol. T. I. 7 fr. 50. — T II. 5 fr.
BAYET. — **L'idée de bien.** 3 fr. 75
BAZAILLAS. — **La vie personnelle.** 5 fr.
— **Musique et inconscience.** 5 fr.
BELOT. — **Etudes de morale positive.** 7 fr 50
BERGSON. — **Matière et mémoire.** 7e éd. 5 fr.
— **Données immed. de la conscience.** 3 fr. 75
— **L'évolution créatrice.** 10e éd. 7 fr. 50
E.-BERNARD LEROY. — **Le langage.** 5 fr.
BERR. — **La synthèse en histoire.** 5 fr.
BINET. — **Les révélations de l'écriture.** 5 fr.
BOEX-BOREL (J.-H. Rosny aîné). — **Le pluralisme.** 5 fr.
BOIRAC. — **La psychologie inconnue.** 5 fr.
BOUGLÉ. — **Les idées égalitaires.** 2e éd. 3 fr. 75
— **Régime des castes.** 5 fr.
BOUTROUX. — **Etudes d'histoire de la philosophie.** 3e éd. 7 fr. 50
BROCHARD. — **Études de philos. ancienne et de philos. moderne.** 10 fr.
CHIDE. — **Le mobilisme moderne.** 5 fr.
COSENTINI — **La sociologie génétique.** 3 fr. 75
CROCE — **Philosophie de la pratique.** 7 fr. 50
CYON (de). — **Dieu et science** 7 fr. 50
DELVAILLE. — **Vie sociale et éducation.** 3 fr. 75
DROMARD. — **Essai sur la sincérité.** 5 fr.
DUGAS. — **Le problème de l'éducation.** 5 fr.
— **L' ducation du Caractère** 5 fr
DUMAS. — **La tristesse et la joie.** 7 fr. 50
— **Psychol. de deux Messies positivistes.** 5 fr.
DURKHEIM. — **Division du travail social.** 7 fr. 50
— **Le suicide,** étude sociol. 2e édit. 7 fr. 50
— **Année sociol.** 1896-97 à 1900-1901, chac. 10 fr.
Années 1901-2 à 1905-6, chacune. 12 fr. 50
Tome XI (1906-1909). 15 fr.
DRAGHICESCO. — **Probl. de la conscience.** 3 fr. 75
DWELSHAUVERS. — **Synthèse mentale.** 5 fr.
EBBINGHAUS. — **Précis de psychologie.** 5 fr.
ENRIQUES. — **La science et la logique.** 3 fr. 75
EUCKEN. — **Pensée contemporaine.** 10 fr.
FINOT. — **Le préjugé des races.** 3e éd. 7 fr. 50
— **Philosophie de la longévité.** 12e édit. 5 fr.
— **Préjugé et probl. des sexes.** 4e édit. 5 fr.
FOUCAULT. — **Le rêve.** 5 fr.
FOUILLÉE. — **Liberté et déterminisme.** 7 fr. 50
— **Systèmes de morale contemporains.** 7 fr. 50
— **Morale, art et religion** d'ap. Guyau. 3 fr. 75
— **L'avenir de la métaphysique.** 2e éd. 5 fr.
— **L'évolut. des idées-forces.** 2e éd. 7 fr. 50
— **Psychologie des idées-forces.** 2 vol. 15 fr.
— **Tempérament et caractère.** 3e éd. 7 fr. 50
— **Le mouvement positiviste.** 2e éd. 7 fr. 50
— **Le mouvement idéaliste.** 2e éd. 7 fr. 50
— **Psychologie du peuple français.** 7 fr. 50
— **La France au point de vue moral.** 7 fr. 50
— **Esquisse psych. des peuples europ.** 10 fr.
— **Eléments sociol. de la morale.** 7 fr. 50
— **Morale des idées-forces.** 7 fr. 50
— **Socialisme et sociologie réformiste.** 7 fr. 50
— **Démocratie polit. et soc. en France.** 3 fr. 75
FOURNIÈRE. — **Théories socialistes.** 7 fr. 50
GRASSET. — **Demifous et demiresponsables.** 5 fr.
— **Introd. physiol. à la philosophie.** 5 fr.
GUYAU. — **Morale anglaise contemp.** 6e éd. 7 fr. 50
— **Probl. de l'esthétique cont.** 7e éd. 7 fr. 50
— **Morale sans obligation ni sanction.** 5 fr.
— **ducation et hérédité.** 10e édit. 5 fr.
— **L'irréligion de l'avenir.** 15e édit. 7 fr. 50
HAMELIN. — **Le Système de Descartes** 7 fr. 50
HANNEQUIN. — **Histoire des sciences et de la philos.** 2 vol. 15 fr.
HAUTENBERG. — **Les timides et la timidité.** 5 fr.
— **Physionomie et caractère.** 3e édit. 5 fr.
HÉBERT. — **L'évolution de la foi catholique.** 5 fr.
— **Le divin.** 5 fr.
HÉMON. — **Philos. de Sully Prudhomme.** 7 fr. 50
HERMANT et V. DE WAELE. — **Logique cont.** 5 fr.
HOFFDING. — **Philos. moderne.** 2e éd. 2 v. 20 fr.
— **Esquisse d'une psychologie.** 4e éd. 7 fr. 50
— **Philosophes contemporains.** 2e éd. 3 fr. 75
— **Philosophie de la religion.** 7 fr. 50
— **La pensée humaine.** 7 fr. 50
IOTEYKO et STEFANOWSKA. — **La douleur.** 5 fr.
ISAMBERT. — **Idées socialistes.** 7 fr. 50
JANET (Pierre). — **L'autom. psychol.** 7 fr. 50
JASTROW. — **La subconscience.** 7 fr. 50
JEUDON. — **Morale de l'honneur.** 5 fr.
LACOMBE. — **Individus et soc. chez l'ane.** 7 f. 50
LALANDE. — **La dissol. opposée à l'évolut.** 7 fr. 50
LALO (Ch.). — **Esthét. musicale scient.** 5 fr.
— **Esthét. expérim. contemp.** 3 fr. 75
— **Sentiments esthétiques.** 5 fr.
LANESSAN. — **La morale des religions.** 10 fr.
— **La morale naturelle.** 7 fr. 50
LAPIE. — **Logique de la volonté.** 7 fr. 50
LAUVRIÈRE. — **Edgar Poe.** 10 fr.
LE BON (Gustave). — **Psychologie du social.** 7e éd. 7 fr. 50
LEBLOND (M. A.). — **L'Idéal du XIXe siècle.** 5 fr.
LE DANTEC. — **L'unité dans l'être vivant.** 7 fr. 50
— **Les limites du connaissable.** 2e éd. 3 fr. 75
LÉON (Xavier). — **Philosophie de Fichte.** 10 fr.
LÉVY-BRUHL. — **Phil. d'Aug. Comte.** 4e éd. 7 fr. 50
— **La morale et la science des mœurs.** 3e éd. 5 fr.
— **Fonct. mentales des soc. inférieures.** 7 fr. 50
LIARD. — **Descartes.** 3e édit. 5 fr.
— **Science positive et métaph.** 5e éd. 7 fr. 50
LICHTENBERGER (H.). — **Richard Wagner.** 10 fr.
— **Henri Heine penseur** 3 fr. 75
LUQUET — **Idées génér. de psychologie.** 5 fr.
LYON. — **Idéalisme anglais au XVIIIe siècle.** 7 fr. 50
— **Enseignement et religion.** 3 fr. 75
MARCERON. — **La Morale par l'État.** 5 fr.
MATAGRIN. — **Psych. sociale de Tarde.** 5 fr.
MENDOUSSE. — **Ame de l'adolescent** 2e éd. 5 fr.
MORTON-PRINCE. — **La dissociation d'une personnalité.** 10 fr.
NORDAU (Max). — **Dégénérescence.** 2 v. 17 f. 50
— **Les mensonges conventionnels** 9e éd. 5 fr.
— **Vus du dehors.** 5 fr.
— **Le sens de l'histoire.** 7 fr. 50
NOVICOW. — **Justice et expansion de la vie** 7 fr. 50
— **Critique du Darwinisme social.** 7 fr. 50
— **La Morale et l'Intérêt.** 5 fr.
OSSIP-LOURIÉ. — **Philos. russe cont.** 2e éd. 5 fr.
— **Psychol. des romanciers russes** 7 fr. 50
PALANTE. — **Combat pour l'individu.** 3 fr. 75
PAULHAN. — **Les caractères.** 3e éd. 5 fr.
— **Les mensonges du caractère.** 5 fr.
— **Le mensonge de l'art.** 5 fr.
PAYOT. — **Educ. de la volonté.** 36e éd. 5 fr.
— **La croyance** 3e éd. 5 fr.
PIAT (C.). — **La morale du bonheur.** 5 fr.
— **La destinée de l'homme.** 2e édit.. 5 fr.
PILLON. — **L'année philos.** 1890 à 1910, chac. 5 fr.
RAGEOT. — **Le succès.** 3 fr. 75
RAUH. — **L'expérience morale.** 2e édit. 3 fr. 75
RIBOT. — **Hérédité psychologique.** 9e éd. 7 fr. 50
— **Psychologie des sentiments.** 8e ed. 7 fr. 50
— **L'évolution des idées génér.** 2e éd. 5 fr.
— **L'imagination créatrice.** 3e éd. 5 fr.
— **La logique des sentiments.** 3e éd. 3 fr. 75
— **Essais sur les passions.** 2e édit. 3 fr. 75
RODRIGUES (G.). — **Le problème de l'action.** 3 f. 75
ROUSSEL-DESPIERRES. — **Hiérarchie des principes.** 5 fr
SABATIER (A.). — **Philos. de l'effort.** 2e éd. 7 fr. 50
SAINT-PAUL. — **Le langage intérieur.** 5 fr.
SCHILLER (F.). — **Études sur l'humanisme.** 10 fr.
SCHINZ. — **Anti-pragmatisme.** 5 fr.
SÉAILLES. — **Le génie dans l'art.** 4e éd. 5 fr.
— **La philosophie de Renouvier.** 7 fr. 50
SIMMEL. — **Mél. de Philos. relative.** 5 fr.
SOLLIER. — **Le problème de la mémoire.** 3 fr. 75
— **Le mécanisme des émotions.** 5 fr.
— **Le doute.** 7 fr. 50
SOURIAU. — **L'esthét. du mouvement.** 5 fr.
— **La beauté rationnelle.** 10 fr
— **La suggestion dans l'art.** 2e éd. 5 fr.
SULLY PRUDHOMME. — **Le lien social.** 3 fr 75
— **La religion selon Pascal.** 7 fr. 50
TARDE. — **La logique sociale.** 3e éd. 7 fr. 50
— **Les lois de l'imitation.** 6e éd. 7 fr. 50
— **L'opposition universelle.** 7 fr. 50
— **L'opinion et la foule.** 3e édit. 5 fr.
THOMAS. — **L'édno. des sentiments.** 4e éd. 5 fr.
TISSERAND. — **L'anthrop. de M. de Biran.** 10 fr.
UDINE (J. d'). — **L'art et le geste** 5 fr.

872-10. — Coulommiers. Imp. P. BRODARD.— 11-12.

COLUMBIA UNIVERSITY

This book is due o[illegible]
e[illegible]tion of

COLUMBIA UNIVERSITY
0032022581

109 B78

03345599

109.
B78

APR 14 1939